أدين شتاينسالتز

مدخل إلى التلمود



ترجمة

د. فينيتا بوتشيفا الشيخ



Adin Steinsaltz

Introduction au Talmud



PRÉSENCES DU JUDAÏSME

ALBIN MICHEL

دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع

سورية – دمشق هاتف: 6618303

تلفاكس: 6660915 ص . ب: 34312

عنوان الكتاب : مدخل إلى التلمود
اسم المؤلف : أدين شتاينسالتز
ترجمة من الإنكليزية : نلي هنسون
ترجمة عربية : د. فينيتا الشيخ
الناشر : دار الفرقد
الطبعة الأولى : 2006

Introduction au Talmud
Adin Steinsaltz

التنفيذ والإشراف: دار الفرقد
الإخراج الفني : رغداء حلوم
تدقيق لغوي : سمير فروح
تصميم الغلاف : محمد صلاح العقاد

دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع
سورية - دمشق
هاتف : 6660915 - 6618303 (11-00963)
ص . ب : 34312 فاكس : 6660915 (11-00963)
البريد الإلكتروني : info@alfarqad.com
الموقع على شبكة الإنترنت : http://www.alfarqad.com

أدين شتاينسالتز

مدخل إلى التلمود

ترجمة: د. فينيتا الشيخ

دراسة

المقدمة

التلمود عمل ضخم وموسوعي يضم نتاج معارف وتقاليد وتجربة إسرائيل المعاشة، تم تدوينه في نهاية القرن الخامس عبر تطور تاريخي- أدبي إذ قام الحاخام أدين شتاينسالتز(Adin Steinsalts) في كتابه بتحليله على الوجه الأكمل. ومنذ خمسة عشر قرنا كان التلمود فعلا الكتاب المقدس الحقيقي للشعب اليهودي، و المعبر الإجباري لكل تفسير للكتب المقدسة،و السلطة الحاسمة فيما يخص قوانين الحياة والمرجع الحتمي للولوج إلى روح الوحي.

تقوم اليهودية على تضافر قانونين: التوراة المكتوبة، أسفارها الخمسة الأولى بشكل أساسي، أي أسفار موسى الخمسة أو كتاب موسى المقدس، والقانون الشفهي، (Torah Chebeal Pe)، حرفيا" توراة الفم. كان القانون الشفهي ينتقل مبدئيا من الفم إلى الإذن حصرا، إلا أنه بالمفارقة دون في هيئة التلمود، وقد أصبح هذا القانون "الشفهي- المدون" كتاب اليهودية بامتياز. ولا نبالغ عندما نؤكد أن عشرات ملايين اليهود الذين درسوا التلمود على مدى التاريخ لم يكونوا يعرفون نصوص الكتاب المقدس ولا سميا الأنبياء وسير القديسين إلا من خلال الاستشهادات والتأويلات الواردة في التلمود. وحتى اليوم،عندما يتكلم الحاخامات عن

دراسة التوراة التي هي، دون شك، أهم وصية من وصايا القانون الستمائة والثلاث عشرة وأكثرها خصوصية في الإيمان اليهودي فإنهم يقصدون التلمود أكثر من التوراة المدونة...

ونستطيع أن نميز في تاريخ التلمود أربع ثورات اختلطت تقريبا بتلك التي هزت تاريخ اليهود. لقد وقعت الثورة الأولى في القرن الثاني، عندما قرر حاخامات فلسطين خشية إبادة جماعية ثقافية- (و قد قتل أثناء حرب اليهود الثانية ضد روما صفوة مفكريهم) أن يدونوا القانون الشفهي لكي يتجنبوا اضمحلاله بعد مماتهم. وهكذا رأى كتاب القانون اليهودي، الميشناه (la Michnah) النور وقد كان مليئا بالشروح التي كانت تدرّس وتناقش في أكاديميات فلسطين وبابل- الغيماراه (la Guemara)، ومنهما (المشناه والغيمارة) تكون فيما بعد التلمود.

وحدثت الثورة الثانية في فرنسا في القرن الحادي عشر عندما ربط حاخام عبقري اسمه راشي (Rachi) التلمود بتأويل واضح للغاية عرف بفضله تعميما حقيقيا وأصبح في متناول جميع الناس. ولكن غلاء المخطوطات من جهة وعدم استقرار وضع اليهود في أوروبا والاضطهادات التي كان تقع ليس فقط على اليهود بل وعلى الأراضي المقدسة، من جهة أخرى قد أعاقت نشره ؛ ففي عام ١٢٤٠ أحرقت بكاملها عربات محملة بمخطوطات في ساحة غريف (la place de Greve). هذا وليس غريبا أن اكتشاف الطباعة قد أنعش الدراسات التلمودية وقد دفع بها قدما. كان ذلك الثورة الثالثة في تاريخ التلمود. وليس بالمصادفة أن يتطابق تطور الدراسات التلمودية المدهش في أوروبا الشرقية زمنيا منذ نهاية القرن السادس عشر مع ظهور أول النسخ المطبوعة للتلمود.

سيعذرني الحاخام أدين شتاينسالتز، الذي يضاهي تواضعه تبحره العميق ولو على مضض ودون شك، لأني اعتبرت عمله اللحظة الرابعة الكبيرة في تاريخ التلمود. ولكن الصفح عن الإساءة التزام أساسي في الأخلاق اليهودية، وإني لأعتمد على ورعه العميق لأنال منه غفرانا. لقد شرع في الحقيقة في عمل خارق يتفوق على الأعمال الحالية ببون شاسع. فقد باشر بترجمةالتلمودإلى اللغة اليهودية الحديثة (كان التلمود قد حرر بمزيج من اللغة اليهودية القديمة والآرامية تحير القارئ المعاصرأحيانا) ونسقه بشرح واضح للغاية وأرفقه بحواشٍ علمية انتقائية واسعة. لقد تم إصدار المجلدات العشرين للتلمود وتترجم حاليا بعض منها إلى اللغة الانكليزية وترجمة تلمود أورشليم معا! أصبح مألوفا اليوم في العالم اليهودي وبين مسيحيين كثيرين أن نتكلم عن" تلمود شتاينسالتز"، عل هذا الكتاب يساعدهم جميعهم على سبر أغوار التلمود...

ومعنى ذلك، أنه إذا كان في القرن العشرين حاخام ألزم نفسه بأن يفسر على الملأ جوهر التلمود وما هو أساسي فيه، وهذا بالضبط عنوان الطبعة الانكليزية (جوهر التلمود The essential Talmud) فهو بالتأكيد الحاخام أدين شتاينسالتز. وفيما يتعلق بكفاءة التحليل والجدلية التي تتطلبها دراسة التلمود المتعمقة فهذا العالم المرموق، أحد أضخم عقول القرن، يتمتع بروح التركيب الرائعة: وهو عالم في التلمود وأستاذ في الجامعة في آن معا. ويضفي هذا التكوين المزدوج باعتباره حائز على شهادات عليا في البيولوجيا والرياضيات على عمله صرامة علمية حيث شمولية المعرفة والعقل النقاد يعقمان أبدا احتدام الإيمان وحماسة البحث عن الحقيقة.

وعلى هذا النحو فإن المؤلف، ومع إنه قبلاني بارز ومفسر ملهم للكتاب المقدس، لم يحاول أبدا أن يقدم قراءة للتلمود تبتعد من معناه الأصلي ولا يضفي على النصوص التي يعرضها التغيرات المنفلتة والشروح المتجددة التي يفيض بها العالم الراهن وتساهم في إعطاء التلمود بعدا وجوديا وجوهريا في آن معا. لكن هذا قصة أخرى، يقدم لنا الحاخام أدين شتاينسالتز ا بصفته عالما في التاريخ "سيرة حياتية" وصورة "شعاعية" موضوعية للتلمود مما يجعل كتابه موجزا يدويا ثمينا لا يقبل المنازعة عله يوصل رسالته إلى أهدافها النهائية، الولوج إلى التلمود، أعني إعطاء القارئ رغبة ودافعا إلى أن يتجه نحو النص الذي بدون معرفته لا يمكن أن يكون يهوديا حقيقيا.

Josy Eisenberg
يوزي أيزينبيرغ

الجزء الأول
المدخل التاريخي

I
ما هو التلمود؟

التوراة هي مفتاح القبة في اليهودية، ولكن التلمود هو الركن المركزي الذي يرتفع من القواعد ويسند بناءها الفكري والروحي. وباعتبار التلمود محور الارتكاز للإبداعية والحياة القومية فهو في اعتبارات كثيرة، الكتاب الأهم في الثقافة اليهودية. وما من نص آخر أحدث، نظريا وعمليا، له تأثيرا مماثلا للتأثير الذي مارسه التلمود على الثقافة اليهودية مكونا بذلك مضمونها الروحي ومقدما دليلا للسلوك. كان اليهود دائما يدركون بعمق، وأعداؤهم أيضا، أن وجودهم واستمرارهم على المدى الطويل يستند إلى التلمود. لقد أهين التلمود وجنى عليه مرارا وتكرارا في القرون الوسطى وألقي في النار. ولقد شاهدنا مثل هذه الظواهر تتكرر في التاريخ الأكثر حداثة. وكانت دراسة التلمود تحديدا تمنع دوريا إذ كان واضحا أن كل طائفة يهودية لاتستطيع بلوغ هذه الدراسة محكوم عليها عمليا بالفناء.

إن التلمود شكليا هو مجمل القانون الشفهي تم اعداده نتيجة لعمل تنقيب متواصل استغرق قرونا طويلة كان يقوده الحكماء الذين عاشوا في فلسطين وبابل حتى مطلع القرون الوسطى. وينقسم التلمود إلى جزأين: الميشناه (la Michnah)، وهو كتاب الشريعة اليهودية (الهالاخاه-

halakhah) المحرر بالعبرية؛ وشرح الميشناه، أي التلمود بحصر المعنى، أو الغيماراه (Guemarah)، الذي هو خلاصة المباحثات حول الميشناه وتفسيرها، وهو محرر بلهجة خليط من العبرية والآرامية.

ولكن هذا التعريف، مهما كان دقيقا فيما يخص الشكل، فهو في الواقع ملتبس وخادع، لأن التلمود هو الوعاء الذي انسكبت فيه آلاف السنين من الحكمة اليهودية، ويتكلم من خلاله القانون الشفهي الذي لا يقل عن التوراة، القانون المدون، قدما وأهمية. وكونه مجموعة من نصوص قانونية، أسطورية أو فلسفية فهو مزيج فريد من المنطق والبراجماتية الحاذقة والتاريخ والعلم والفكاهات. إنه لكتاب ظاهري التناقض دوما: بالطبع، يحترم التلمود في تكوينه المنهج والمنطق فكل كلمة وكل عبارة فيه موزونة بمنتهى الدقة، أحيانا قرونا بعد صياغة النص الأولى، ولكنه مبني أيضا على تداعيات أفكار حرة تربط ميادين مختلفة بعضها ببعض بطريقة تذكرنا بتقنيات بعض أنواع الأدب الحديث. ومع أن غاية التلمود الأولى هو تفسيرنصوص الشريعة وتأولها فهو، في الوقت نفسه، نتاج فني ينفذ إلى ما وراء حدود القانون وتطبيقه العملي. وإن كان التلمود وما زال حتى اليوم المصدر الأساسي للقانون اليهودي فهو لا يستطيع أن يقيم السلطة التشريعية.

ويتناول التلمود بالاهتمام ذاته القضايا المجردة والمنفصلة كليا عن الواقع والمسائل اليومية الأكثر ابتذالا وتفاهة ومع ذلك ينجح في أن يتجنب استخدام مصطلحات مجردة .يقوم التلمود على مبدأ التقليد والتناقل من جيل إلى آخر لكل ما اعتبر مرجعا ولكن هذا لا يمنعه من أن يتمتع بأصالة شاملة في حماسته في الشك ومراجعة التقاليد القديمة والأفكار الموروثة وفي

تبيان أسباب القضايا العميقة. كما تسعى التقنية التلمودية في النقاش والعرض إلى الاقتراب من دقة الرياضيات ولكن دون اللجوء الى الرموز المنطقية أو الرياضية.

وإذا ما أردنا فهم التلمود فإننا يجب أن نبدأ من إبراز أهداف مؤلفيه وجامعيه الأولية. ما الذي كان يبحث عنه هؤلاء الآلاف من الحكماء الذين كرسوا وجودهم في مئات مراكز البحث الكبيرة والصغيرة للجدال والنقاش؟ إن عنوان الكتاب "التلمود" الذي في ترجمته الحرفية تعني (التعليم) يقدم لنا الجواب. فا لتلمود هو تجسيد لمفهوم "ميستفات تلمود التوراة" (mistvat Talmud Torah)، أي الفرض الديني الإيجابي بدراسة التوراة، وبكسب المعرفة والحكمة، وهذا الفرض يحمل في ذاته هدفه وثوابه. ثمة حكيم لم يترك لنا سوى اسمه كان يقول في هذا الموضوع: " ادرسها وأعد دراستها لأن كل شيء موجود في التوراة، قدرها وأدمن عليها لأن ليس ثمة فضيلة أسمى."

تتضمن دراسة التوراة، دون شك، غايات عملية كثيرة ولكن ليس هذا توجهها الأصلي ولا تتبع الدراسة درجة أهمية القضايا المطروحة أو قابليتها للتطبيق .إنما غاية الدراسة أساسا هي الدراسة بحد ذاتها. وكذلك ليست معرفة التوراة إلزاما بل هدف بحد ذاته. ويجب ألا يفهم من هذا أن التلمود يتغاضى عن القيم المحمولة في المادة المدروسة. فهو، على العكس، يؤكد صراحة على أن مَن يدرس التوراة دون أن يلتزم بها كان من الأفضل له ألا يولد. ويجب على الحكيم الحقيقي أن يكون مثالا يحتذى في تصرفاته ونمط حياته.. وهذا يتعلق بالمفهوم العام للتلمود. أما بالنسبة للطالب الذي يعكف على النص فالدراسة ليس لها هدف آخر سوى المعرفة. وكل موضوع يمت الى التوراة

بصلة أو الى الحياة في اتصالها بالتوراة يستحق الانتباه والتحليل، والمطلوب دائما هو محاولة النفاذ إلى جوهر الأشياء . أما مسألة معرفة فيما إذا كانت هذه التحاليل ذات قيمة عملية لا تطرح أبدا أثناء الدراسة. كما نجد في التلمود مرارا بيانات مناقشات مطولة ومضطربة كان يحاول من خلالها تفحص تقنية تحليل النص بنيويا واستجلاء الاستنتاجات التي تتضمنها. وكان العلماء يبذلون جهدا في هذا السبيل حتى في حال عرفوا عرضيا أن المصدر الذي يعملون على أساسه كان قد فقد شرعيته وتجرد من كل قيمة قانونية. لذلك كان يمكنهم أن يناقشوا مسائل تعود بأسبابها إلى الماضي البعيد ولا تنذر على الاطلاق بطرحها من جديد..

يحدث، بالطبع، أن تكتسب بعض المواضيع والمناقشات التي اعتبرت في لحظة ما منفصلة عن الواقع وغير متلائمة مع الزمن بعدا عمليا غير متوقع. وهذا ظاهرة شائعة في البحوث النظرية الصرفة. إلا أن التلميذ التلمودي لاهدف له فيه إذ أن هدفه الوحيد منذ البداية هو أن يحلل المواضيع النظرية وأن يبحث عن الحقيقة.

شكليا يبدو التلمود بحثا قانونيا: يجب ألا يستنتج منه، كما يفعل الكثيرون مخدوعين بالظواهر، أنه قانوني في جوهره. فهو يعالج المواضيع التي تبحث فيها الشريعة (هالاخاه- halakhah) أو الآيات التوراتية أو التقاليد المنقولة بقلم الحكماء، باعتبارها ظواهر طبيعية وجزءا من الواقع الموضوعي. ولا يستطيع أحد إزاء عالم الطبيعة أن يتذرع بأن هذا الموضوع أو ذاك كان مكروها أو لا يصلح للبحث. وإن كان صحيحا أن الظواهر لا تساوي بعضها أهمية وقيمة فإنها تجتمع جميعها في صفة مشتركة: إنها

موجودة، إنها قائمة بحد ذاتها، إنها تستوجب الانتباه. وعندما يدرس حكيم التلمود تقليدا معينا فهو يدركه قبل كل شيء كواقع بحد ذاته، وبغض النظر عما إذا كان هذا التقليد من وجهة نظره له قوة القانون أم لا، فهو جزء من عالمه ولا يمكن استبعاده. وعند المناقشة حول فكرة أو نص لم يعد يصلح مرجعا كان الحكماء يعتمدون منهجا أشبه بمناهج العلماء الذين يدرسون كائنا حيا انقرض لعدم قدرته على التكيف مع تغيرات بيئته. وان كان هذا الكائن الحي قد " أخفق"، بمعنى ما، وانطفأ، فإن ذلك لا يقلل من اهتمامهم به كونه موضوعا للبحث العلمي.

ثمة مجادلة تاريخية هامة أوقفت وجها لوجه لأكثر من قرن مدرسة، أو بالعبرية "أسرة". "بيت" شاماي (Chamai) وبيت هيليل (Hillel) وحسمت بشكل نهائي بواسطة القول المأثور الشهير: " هؤلاء وأولئك كلام الله الحي ولكن الرأي الذي يجب الأخذ به هو رأي بيت هيليل." وإن حدث أن تفوق نظام على نظام آخر، فهذا لا يتضمن أن هذا الأخير خاطئ في أساسه. كلاهما تعبير عن إبداعية معينة وبيان ل" كلام الله الحي". وكان يتعرض كل حكيم يسمح لنفسه الادعاء بأن نظرية ما لا تروق له لتوبيخ زملائه الذين يذكرونه بأنه لا يجوز القول في التوراة (هذا جيد وذاك سيء). يكشف هذا المفهوم أيضا عن رؤية قريبة من الرؤية العلمية التي تمنع العلماء من أن يقولوا أن حيوانا ما لا يروق لهم. لا يعني ذلك استبعادا لكل رأي (ومن ضمنها الآراء التابعة لمعايير الإغراء) ولكن الإنسان عندما يدلي برأي معين يجب أن يكون مدركا بأنه لا يحق لأحد أن يحكم أو يقرر بأن هذا الشيء أو ذاك مجرد موضوعيا من الجمال

لقد نشأ هذا التماثل فيما بين عالم الطبيعية وعالم التوراة في وقت مبكر جدا وقد اجتهد الحكماء في تطويره. ومن تعابيره الأكثر قدما النظرية التي مفادها أن الطريقة التي يبني فيها المعماري بيتا وفقا لمخطط ما هي الطريقة ذاتها التي عكف فيها المقدس، ليتبارك اسمه، على توراته عندما هم بخلق العالم. ويتضمن هذا المفهوم بالضرورة وجود علاقة متبادلة بين العالم والتوراة، لكون التوراة جزءا من جوهر العالم الطبيعي وليست نظرة تأملية خارجية إلى هذا العالم. علاوة على ذلك، فإن نظاما من هذا النوع لا وجود فيه لمكان يعتبر فيه غريبا. مستبعدا وشاذا بحيث لا يستحق الدراسة.

وإذا عكس التلمود هذا التشعب الكبير في اهتماماته فهذا لأنه ليس عملا متجانسا أعده كاتب وحيد. وعندما يشترك كتاب كثيرون في تأليف كتاب واحد يكون في أذهانهم هدف واضح ودقيق يحدد توجه عملهم ونوعيته. إنما التلمود هو نتاج تجسيد أفكار وأقوال الحكماء العديدين الذين عاشوا في أزمنة مختلفة اختلافا كبيرا وما من أحد كان يفكر في زمانه بنص مدون بشكل نهائي. فإن ملاحظاتهم التي استنبطوها خلال دراسة المسائل المطروحة للنقاش وخلال تبادل الآراء بين المعلمين والتلاميذ، كانت تتولد من الحياة ذاتها. ولهذا السبب لا نستطيع أن نلتمس في التلمود توجها واضحا أو غاية محددة. فكل مناقشة فيه فريدة ومنفصلة عن غيرها إلى حد كبير، وكل موضوع فيه يعتبر مركزيا في اللحظة التي يتاقش فيها. ولكن ذلك لا يمنع التلمود إطلاقا من أن يتمتع بخاصية متميزة، أكيدة وآخاذة. لا يحمل التلمود ملامح شخص معين أو تواقيع كاتبيه المختلفين فخاصية التلمود جماعية تعكس وضع الشعب

اليهودي في كل مرحلة محددة من مراحل تاريخه. والاختلافات الشخصية فيه تمحى لصالح الروح الشاملة التي تظهر ليس فقط في آلاف الآراء المجهولة بل وأيضا عندما تكون هوية الكاتب أو صاحب الاقتراح معروفة لنا. ومهما كان الاختلاف كبيرا، فإن ما كان يجمع بين الحكماء من سمات وطرق ذهنية في نهاية المطاف لا يغيب عن نظر القارئ بعد أن يصبح قادرا على إدراك وحدة المجموعة التي تتفوق على كل اختلاف.

وفيما يخص عرض المسائل المطروحة والمناقشات والآراء المدلى بها جرت العادة أن تنقل بالتدريج وجهات النظر المختلفة في صيغة المضارع: "يقول أبايّ، يقول الحاخام..." يكشف استخدام هذه الأسلوبية الأدبية عن القناعة بأن النص ليس استرجاعا بسيطا لآراء علماء الماضي وبأنه يجب ألا يفهم تبعا للمعايير التاريخية. لم يكن الحكماء ليمتنعوا عن أن يحددوا موقع الشخصيات والعصور باعتبار هذه الإيضاحات تمثل فعلا جزءا متمما للبحث. ولكن لم يكن يشدد على هذه الصفات التي لا تلعب دورا في التأمل والنقاش الاعندما تكون ضرورة حتمية فقط. فالزمن من وجهة نظر أساتذة التلمود ليس امتدادا لا نهائيا يمحو فيه الحاضر آثار الماضي وإنما يدرك عضويا باعتباره جوهرا حيا في حالة تطور سرمدي حيث يتأصل الحاضر والمستقبل في الماض الحي. في هذا النمط من التفكير تتخذ بعض العناصر شكلا ثابتا بينما تكون عناصر أخرى، متصلة بالحاضر، مرنة وقابلة للتكيف. ولكن الفكر بحد ذاته يقوم على الإيمان بحيوية جميع العناصر، مهما كانت قديمة، وبأهمية دورها في عمل تكوين لا نهائي ومتجدد على الدوام.

وتنجم عن هذا المبدأ بشكل مباشر مركزية الشك في النقاش التلمودي. ويمكن التأكيد، إلى حد ما، على أن التلمود بكامله مبني على نظام الأسئلة والأجوبة. ومع أن الأسئلة لم تكن مصاغة بشكل واضح، فإنها تشكل أساسا لكافة العروض والتفسيرات. ووفقا لإحدى تقنيات دراسة التلمود الأكثر قدما كان الحكماء يبذلون جهدا من أجل إعادة صياغة السؤال انطلاقا من الجواب. وليس بالمصادفة أن التلمود حافل بمفردات استفهامية ويغطي جميع أنماط التساؤل ابتداءا من الفضول البسيط حتى محاولة الاعتراض على ملاءمة المسألة المطروحة للنقاش. فهو يعرف كيف يميز بين الشك الأساسي والتساؤل السطحي، وبين السؤال المبدأي والتردد الساذج. والشك في التلمود ليس مشروعا وحسب، وإنما هو مسعى جوهري في تقدم البحث. ويمكن القول، إلى حد ما، أن القاعدة تسمح لا بل تشجع كل أنواع الشك؛ إن وفرة الخيرات لا تضر أبدا. وليس ثمة ملاحظة اعتبرت غير مهذبة أو غير لائقة طالما بقيت متصلة بالموضوع أو كان بإمكانها أن توضح بعض جوانبه. وهذا ينطبق على النص التلمودي كما على دراسته وسبر أغواره. وبعد أن يكتسب التلميذ المعارف الأساسية ينتظر منه أن يتساءل ويسأل الآخرين وأن يعبر عن شكوكه وتحفظاته. ولعل التلمود، من هذه الناحية هو النص المقدس الوحيد في تاريخ الثقافات البشرية الذي يجيز بل ويشجع على التشكك فيه.

تقودنا هذه الميزة الخاصة إلى أن نذكر وجها من وجوه تكوين التلمود ودراسته. فهو ليس مؤلفا يمكن اختراقه من الخارج. وتجعل أصالته العميقة كل منهج وصفي للولوج إلى محتواه وفهم أساليبه يبدو سطحيا لأن الولوج إلى المعرفة الحقيقية يتطلب مشاركة روحية، فيغدو لزاما على التلميذ أن يشارك عقليا وعاطفيا في المناقشات فيتحول هو ذاته، إلى مبدع.

II
القانون الشفهي: الأصل

كانت شريعة موسى تحكم حياة اليهود منذ الأزمنة الأكثر إغراقا في القدم. صحيح أن قوانينها لم تراعى دائما بصرامة ولا سيما في عهد القضاة والهيكل الأول (حوالي ٩٥٠- ٥٨٦ ق.م.) ولكن خرق القانون لم يبلغ أبدا حدا من الانتشار والشمول بحيث يؤدي إلى رفض شريعة موسى وتبني نظام تشريعي آخر. وكان الناس دون شك ينحرفون أحيانا عن الطريق القويم وكان الأنبياء يفضحون ابتعادهم وخطاياهم، ومع ذلك كانوا يعتبرون أنفسهم خاضعين بقوة روابط سرمدية للقانون الذي كان قد أنعم به عليهم التجلي الإلهي. وحتى في المراحل الأكثر تعاسة واضطرابا في تاريخ اليهود، كانوا يدرسون التوراة ويراعون قوانينها. والحاصل، فإن القانون الشفهي أو حرفيا "توراة الفم" (شي- بي- أل- بيه- Torah che-be-al-peh) كان يرافق عمليا القانون المدون" توراة شي- بي- خطتف (Torah che-bi-khtav) منذ البدء.

لا نعرف إلا القليل عن بدايات وتطورات القانون الشفهي الأولية. خاصة لأننا لا نملك إلا معلومات قليلة عن الحياة الثقافية في زمن الهيكل الأول. ومع ذلك، ثمة تنويهات مختلفة في النص التوراتي تسمح لنا بأن نتصور كيف فرض القانون الشفهي نفسه بصفته متمما وشرحا للقانون

المدون. من الواضح مبدئيا أن كل قانون قضائي يجب أن يكون مدعوما بتقليد شفهي معين. وقد اندرج في بادئ الأمر التقليد الشفهي بشكل طبيعي في نقل معاني الكلمات البسيطة، وهذا فعل ابتدائي في سبيل وقاية اللغة ودراستها. إن كل فكرة وكل كلمة من القانون الشفهي كان يجب أن تترك أثرا في الجيل القادم وأن تفسر معانيها للشباب. وبالنسبة للغة الشائعة والمفردات المستخدمة يوميا يمثل ذلك جانبا طبيعيا لعملية توريث اللغة الحية. إلا أنه يبقى دائما ثمة مصطلحات أقل شيوعا تحتاج إلى شرح إضافي. بالاضافة الى أن اللغة، حتى في المجتمعات الأكثر رجعية، تخضع للتطور والتغيير مما يجعل الوثائق المدونة في عصر معين غامضة بالنسبة للجيل التالي. وطالما كان الشعب اليهودي يتكلم ويكتب باللغة العبرية التوراتية لم يكن هناك مشاكل جسيمة. إلا أنه حتى في هذه الظروف الملائمة ظهرت ثمة حاجة إلى الترجمة الى القانون الشفهي من أجل الحفاظ على معنى الكلمات. وإن كان ممكنا أن ينقل القاموس الأساسي المؤلف من الألفاظ البسيطة عبر القرون دون أن يؤدي الأمر الى مجادلات ودون أن يفسح مجالا لتفسيرات خاطئة، فإن العبارات الأخرى الأقل انتشارا. كأسماء الأشياء والنباتات والحيوانات، لم يكن ممكنا حل رموزها دون مساعدة التقليد الشفهي.

ولم يلبث الحكماء أن اعترفوا بأن بعض الألفاظ، بما فيها أسماء الحيوانات، لم تكن معروفة لهم ولم يستطيعوا تعريفها. وعندما لم يعد من الممكن اللجوء إلى شيخ مسن لا يزال قادرا على أن يحدد دلالات هذه الألفاظ وتسميتها كان معناها يضمحل على المدى القريب. إذاً فقد كانت

غاية القانون الشفهي أساسا نقل معاني الكلمات. كانت النصوص التوراتية تحير وتربك أحيانا. فعندما تذكر التوراة على سبيل المثال " أغصان أشجار غبياء" (لاويين ٢٣ : ٤٠)، فإن هذه التسمية يمكن أن تنطبق لغويا على أنواع نباتية مختلفة، فكان على الأهل أو المعلمين في هذه الحالة أن يوضحوا أن هذه الكلمة تدل على الريحان حصرا. وكذلك عندما يتكلم النص عن الحجب (توتافوت– totafot)، كان يجب أن يشرح أن هذه الكلمة تدل على جميع الأشياء التي أصبحت تسمى فيما بعد (تيفيلين– tefelin). وقد شكلت هذه الإيضاحات المنقولة من جيل إلى آخر داخل القانون الشفهي مرحلة أساسية من إدراك النص وبالتالي تخليده.

سرعان ما أخذت تظهر حاجات أخرى، ولا سيما فيما يخص تعاريف الكلمات والأفكار المذكورة في التوراة. من الواضح أن القيم والتقاليد لم تكن متخثرة، وعلى هذا الصعيد كان هناك مسائل جديدة تطرح نفسها على الدوام مما جعل ضروريا تعريف بعض المصطلحات بشكل أدق. ويرد في الوصايا العشر مثلا: " وأما اليوم السابع ففيه سبت للرب إلهك. لا تصنع عملا ما..."(خروج ٢٠ : ١٠). وهذه الوصية كانت تثيرفي كل زمان وبشكل مباشر السؤال الواقعي. ماذا يفهم بالعمل؟ وماذا يشتمل عليه هذا المفهوم؟ وماذا يحرم؟ وتزودنا التوراة بجدول الأعمال المحرمة في يوم السبت(le Chabbath) ومنها الحرث والحصاد واشتعال النار والطهي والطبخ في الفرن والخ. ولكن كان كل جيل يجد نفسه مضطرا إلى أن يتصدى لنشاطات لم تكن معروفة لدى الجيل السابق. وعلى هذا النحو، عندما يقول النص " في مظاهلّ تسكنون سبعة أيام..." (لاويين ٢٣ : ٤٢)

يكون على التلميذ أن يتساءل مباشرة عما تعنيه لفظة (مظاهل). في مرحلة الاستقرار والتواصل فيما بين الأجيال هناك توافق شامل حول معاني الكلمات ومع ذلك فإن التساؤل حول كل حالة بحد ذاتها والاجتهادات هي ظاهرة طبيعية في كل العصور. فالتعريف الدقيق ليس بالضرورة إبداع تشريع واضح وإنما ينجم التشريع عن الطريقة التي يتم فيها التعرف على ما يجب فعله وما هو السلوك الذي يستحسن تبنيه في هذه الظروف أو تلك. وقد حاول الحكماء أن يشرحوا لمعاصريهم هذه التقاليد في حواشٍ مدونة بخط مائل ومصاغة بدرجة معتدلة من الشمول والتجريد.

كان القانون المدون المرفق بالقانون الشفهي يستجيب أيضا للحاجة الملحة إلى توضيح القواعد المؤسسة على التقاليد الشعبية أو الحقائق الشائعة للعامة التي لا يذكر النص التوراتي تفاصيلها ولا يمكن البحث فيها إلا من خلال القانون الشفهي. وعلى هذا الصعيد عندما تذكر التوراة طريقة ذبح الحيوانات يقول النص" فاذبح ... كما وصيتك" (تثنية ١٢ : ٢١)، هذه الوصية التي يشير إليها النص مفصلة بدقة في القانون الشفهي. وإذا أشار النص إلى أن رجلا في حال طلق امرأته يجب أن يكتب لها وثيقة الطلاق (سيفير كريتوت- (sefer kritout) فيفترض ضمنيا أنه كانت هناك أشكال مختلفة لكتابة وثيقة الطلاق وأن هذا كان إجراء رائجا. وكل ذلك متعلق بالقانون الشفهي الذي يجب نقله وترسيخه في الذاكرة لكي يتمكن المجتمع من مراعاة وصايا القانون المدون.

وقد تعززت هذه الضرورة مع الزمن. و خلال عقود من السنين التي تلت مباشرة تجلي سيناء كان المجتمع برمته على معرفة بمعنى كل هذه

التخصيصات لذا كان الشروع المتعمد في نشر المعرفة أمرا غير ذي فائدة. إلا أن التعليم الذي كان ينتقل بشكل طبيعي من الأهل إلى الطفل أصبح مع مضي الزمن غير كافٍ وقد أصبحت كذلك التربية موضوعا للبحث الشكلي والتأمل فقد أخذ الشباب الشباب يتعلمون من أجدادهم ومعلميهم ليس فقط الأشياء الأساسية وتفسيرها وتفاصيلها بل وكيفية الانتقال من النظري إلى الممارسة.

والملاحظ أن الشريعة الموسوية، ككل شريعة قضائية، كانت تطالب بإنشاء مؤسسات يمكن أن تتم فيها دراسة القضايا ويكون فيهاالحكماء المتنورون في القانون المدون وفي القانون الشفهي مفوضين بنقل التقليد الحي إلى الآخرين. فقد أكدت التوراة نفسها على أن ثمة مسائل لا يمكن حلها بتفحص بسيط للنص فهي تتطلب معرفة أكثر تخصصا: " إذا صعب عليك القضاء بين دم ودمٍ وبين دعوى ودعوى أو بين ضربة وضربة من أمور الخصومات في محاكمك فقم واصعد إلى المكان الذي يختاره الرب إلهك. واذهب إلى الكهنة اللاويين وإلى القاضي الذي يكون في تلك الأيام واسأل فخبروك بأمر القضاء." (تثنية ١٧ : ٨، ٩)

وقد تولى هذه المهمة منذ عهد الهيكل الثاني (توفسيي التوراة- tofsei Torah) وهم علماء التوراة، أي أشخاص محنكون في البحث وتفسير القانون. وفي بداية هذه المرحلة (عام ٤٤٥ ق م) عندما كان عزرا(Ezra) النساخ يقرأ التوراة بصوت عال أمام الجمهور كان مجموعة اللاويين يقفون إلى جانبه لكي يفسروا للناس معنى النص الكامل. وكانت الطائفة اليهودية في يهودا تتألف آنذاك من المنفيين العائدين من بابل وما تبقى من السكان الأصليين.

وكان عزرا الكاتب والكاهن أول الحكماء المعروفين الذي درس وشرح وعلم التوراة للعامة. ويقال عنه أنه كان :(كاتبا ماهرا في شريعة موسى التي أعطاها الرب إله إسرائيل. (عزرا ٧ : ٦) وأصبحت هذه المهمة التي أخذها على عاتقه رسالة جميع المعلمين بعده. " لأن عزرا هيأ قلبه لطلب شريعة الرب وا لعمل بها وليعلم إسرائيل فريضة وقضاء .(عزرا ٧ : ١٠) . وكان هو كذلك البشير بعهد الناسخين المجهولين الذي عرف في التاريخ باسم (الكنيست الغيدولاه- Knesset Guedolah) ،أو المجمع الأعظم.

ليس لدينا وثائق تاريخية دونت أحداث هذه الفترة التي تصادف تقريبا عهد سيطرة الفارسيين على فلسطين (٥٣٩ – ٣٣٢ ق.م.). ولا نعلم إلا القليل عما كان يمثل بالضبط المجمع الأعظم. يحتمل أنه كان تنظيما رسميا يمارس سلطة تشريعية وقضائية ومن الممكن أيضا أن ما يدعى بالمجمع الأعظم كان ببساطة مصطلحا شائعا استخدم دلالة على جميع الحكماء في هذا الزمن. وفي الحقيقة، فإن أسماء الحكماء والشخصيات البارزة في المجمع الأعظم، خلا بعض الاستثناءات القليلة، ظلت مجهولة وكذلك باتت نشاطات أعضاء المجمع الأعظم يسودها الظلام والغموض، فلا نعرف شيئا على الإطلاق عن حياتهم الشخصية أو عن مناهجهم العلمية. ومع ذلك كانت هذه المرحلة حاسمة ثقافيا وروحيا وفيها اكتسبت اليهودية هذه البنية الروحية المحددة والأصلية التي بفضلها استطاعت أن تستمر عبر العصور رغم كل ما تعرضت له من التغير والاعتلال في الأرض المقدسة وفي " دياسبورا" (diaspora)[1]. فإن عمل المجمع الأعظم هو

١- مجموعة المجتمعات اليهودية المؤسسة خارج فلسطين وخاصة بعد السبي (القرن الرابع ق م)

عمل حكماء هذا الزمان الذين عرفوا في التاريخ بكلمة غير متميزة "سوفريم"(sofrim) أي "كتبة"، وسميوا كذلك، حسب ما يقول التلمود، "لأنهم كانوا يعدون كل حروف التوراة" (كلمة سوفير(sofer) تعني في العبرية " الذي يكتب" و"الذي يعد" في آن معا). يجب ألا تؤخذ هذه الكلمة بمعناها الحرفي. وفي الحقيقة فإن أعضاء المجمع الأعظم كانوا هم الذين جمعوا النصوص المقدسة وحددوا أي منها يجب تسجيله في التوراة وأي من فصول هذه النصوص يجب اختياره فأعطوا بذلك التوراة أسلوبها وشكلها النهائي. ومع اكتمال التوراة،و كان ذلك أحد أهم مشاريع المجمع الأعظم، تبدأ سيادة القانون الشفهي.

وبعد أن انتهوا من وضع اللمسات الأخيرة على التوراة (من المعروف أن التوراة تمثل السلطة المركزية التي تستند إليها الحياة اليهودية) تصدى الكتبة لمهمة ضبط القانون الشفهي. إن مجموعة القوانين المدهشة، متعددة الأشكال،و المتنوعة والمتراكمة عبر العصور لم تكن منظمة بطريقة تسمح بدراسة ميسرة. فقد بدأ الكتبة بمراجعة التقاليد الشفهية ناقلين تفسيرات وأعراف واجتهادات قانونية سابقة؛ وكان أهم إنجازاتهم هو اقامة البرهان على الارتباط المتبادل فيما بين هذه التقاليد والقانون المدون. وكان هؤلاء الكتبة هم الذين أعدوا التقنيات الأساسية ل (ميدراش هالاخاه – midrach halakhah)، أي الوسائل والطرق لدراسة واستخلاص القوانين انطلاقا من النصوص التوراتية، لإزالة التناقضات الحرفية الظاهرة، وإعطاء الصيغ الغامضة معنى ووضوحا. ولتحليل وحل المسائل من خلال تفحص دقيق للنصوص. كما انهم حاولوا أيضا أن يدخلوا شيئا من الترتيب في ركام المادة الشفهية لأجل تسهيل تناقلها المنظم عبر الأجيال.

وقد كرس المجمع الأعظم نفسه أيضا لتحضير قرارات عديدة كان المجتمع اليهودي بحاجة ماسة إليها . والجدير ذكره هنا أن المجتمع اليهودي في يهودا كان يختلف تكوينا وتنطيما في بداية الهيكل الثاني عما كان عليه في مرحلة الهيكل الأول . كانت الآثار الباقية من الانشقاق القبائلي القديم قد فرغت من معناها . ولم تعد الأراضي منقسمة كما كانت في الماضي. ولم يعد بإمكان الكهنة واللاويون أن يقيموا في المدن التي كانت قديما مُلكا لهم . كما أن الهيكل ذاته لم يشيد حسب مخطط الهيكل الأول وكان ينقصه عدد معين من الأشياء وخاصة (تابوت العهد- l`Arche d`Alliance) . وقد تغير النظام السياسي بكامله : إذا كان النظام السياسي في زمن الهيكل الأول ملكيا جوهريا ، فإن السلطة في عهد الهيكل الثاني أخذت تنتقل تدريجا من يد نبلاء السلالة الملكية إلى يد الكاهن الأعلى ومجلس الحكماء الذي أصبح فيما بعد (السانهيدرين- le Sanhedrin) . ونظرا لهذه التغيرات كان يجب أن تصدر قرارات معينة ومراسيم جديدة من أجل تنظيم الحياة الثقافية والدينية .

بقي نمط الحياة الجديد الذي أخذ يثبت وجوده مطابقا للشريعة الموسوية مع مراعاة التغيرات الناتجة عن التطور والارتقاء . ولم يكن الميثاق العظيم- la Grande Alliance (نحميا ٩ - ١٠) ، الذي يمكن اعتباره أول الدساتير الحديثة في تاريخ البشرية ، دعوة جليلة للشعب من أجل مراعاة كافة قوانين التوراة وحسب . وإنما كان يعكس أيضا القبول بقواعد وتقاليد عديدة أخرى . فقد أصبح من أهم أهداف المجمع الأعظم بعد الآن تزويد الشعب بنماذج محددة للسلوك في ميادين الحياة المختلفة حيث

كان التصرف متروكا حتى ذلك الحين لقرارات شخصية حرة . كما أنهم نظموا الليتورجيا ؛ وقد صيغت صلاة (شيمونيه إيزريه- chemoneh esreh) ، (البركات الثمانية عشر) التي تحتل حتى اليوم مكانة مركزية في الليتورجيا اليهودية في جوهرها من قبل أعضاء المجمع الأعظم ومثلها بركات أخرى وتقاليد مختلفة .

ولقد عالج الكتبة أيضا قضايا العقيدة الدينية . يمكن الافتراض أن هذه القضايا ، في الأزمنة القديمة وحتى في مرحلة الهيكل الأول ، لم تكن مصاغة بشكل دقيق وكانت تتناقل من جيل إلى جيل كجزء من التقليد العام دون وضع أي علامة خاصة عليها . ومع أن الأنبياء ومدارس الأنبياء (أبناء الأنبياء ، على حد تعبير التوراة) ، حسب المظاهر ، كانوا قد أسسوا مراكز للبحث والتأمل في هذه المواضيع ، إلا أن النبوءة يبدو وكأنها انطفأت في زمن المجمع الأعظم مما توجب على أعضائه أن يتقلدوا مهمة إيصال إرث الأنبياء الروحي إلى الجيل الناشئ . وقد أدخل الكتبة جزءا منه في الليتورجيا والبركات التي أسسها ، وهناك بعض المقاطع البارعة منه في شروح القانون المدون . ثمة جزء أخر من هذا الإرث الثقافي كان ذا طبيعة غيبية وكان يتم تعليمه في وحدات منفصلة وبشكل سري إلى حد ما ، وقد دخلت هذه التعاليم فيما بعد في "عمل الخلق" (مآسيه بيريشيت - Ma`asseh Berechit) (و"المركبة الإلهية" ، (مآسيه ميركافاه - Ma`asseh Merkavah) اللذين أسسا للقبلانية .

علاوة على ذلك فإن مرحلة الهيكل الثاني هي المرحلة التي وضعت فيها أسس القانون اليهودي والتي اكتسبت فيها هذه القوانين روحانية الشعب

اليهودي للقرون القادمة. ويدل تستر أسماء الحكماء في هذا الزمن على أنهم عموما كانوا يعملون جماعيا لأجل صياغة استنتجات توافقية مصدقة من قبل السلطة الروحية العليا (المجمع الأعظم ذاته أو(السانهيدرين le Sanhedrin) الذي عرف باسم "مجلس السبعين حكيما". ومع أن هذا العصر لم يخلو من الضغوط ألا أنه كان عموما فترة هادئة وملائمة لتطور مستمر مبني على أسس متينة مما سمح للشعب اليهودي فيما بعد بمواجهة التقلبات الكبيرة في المستقبل.

III
القانون الشفهي: عصر الزوغوت Zougot

يصادف عصرالزوغوت بصورة عامة الهيمنة الإغريقية على فلسطين (٣٣٢ – ١٤٠ ق.م.) والمملكة الهاسمونية(royaume hasmonien ١٤٠ – ٣٧) وكان زمن تصادمات ثقافية حادة(مع اليونانيين السلوقيين الذين كانت مراسيمهم تهاجم الديانة اليهودية، مع التأثير الهلينستي، والطوائف الهرطقية المختلفة التي ظهرت آنذاك) حيث برزت الشخصية الأسطورية الجليلة للكاهن الأعلى (سيميون ها– تساديك– Simeon Ha-Tsadik)، العادل. ونحن لا نعرف ألا القليل عن دوره التاريخي ولا الفترات الدقيقة لسيرة حياته ربما لأن شخصيتين بارزتين (الجد والحفيد) حملتا نفس الاسم. ومن المحتمل أيضا أنه كان يوقع بهذا الاسم على الأعمال المشتركة العديد من الكهنة العلين الذين عملوا خلال فترة التحول منذ هيمنة الفارسيين حتى طغيان السلوقيين.

سعد اليهودا بتحررهم من الوصاية الفارسية، وعاشوا زمنا بانسجام مع أسيادهم الهلينيين الجدد وبالأحرى سلالة البطالمة في مصر. فصل الخاتمة لكتاب بن سيرا(Livre de Ben Sira) المؤلف في هذه الفترة يفيض مدحا بـ(سيميون) الذي يظهر فيه بكامل بهاء كهنوته كمرشد للشعب وقديس. أما بالنسبة للمصادر التلمودية فهو أحد "أعضاء المجمع الأعظم

الباقين على قيد الحياة". لقد حيكت حوله أساطير عديدة تشير جميعها إلى أنه كان يحس بأن عهدا من تاريخ اليهود كان يقترب من نهايته. ولكن سيميون ها- تساديك افتتح أيضا عهدا جديدا أصبح فيه الحكماء معروفين لنا بالاسم وهويتهم محددة من خلال مبادئهم الأساسية وقراراتهم. ويأتي بعد عهد "النساخ المجهول" مجموعة صغيرة من المرشدين الذين اخترقت بعض أقوالهم الحكيمة وأفكارهم المبدعة حواجز الزمن فوصلت إلينا.

كان التأثير اليوناني محسوسا في الشرق الأوسط فترة طويلة قبل غزو ألكسندر الأكبرللإمبراطورية الفارسية ولكنه لم يتأصل عميقا في الحياة والثقافة الفلسطينية. وحتى عندما أصبحت الإسكندرية مركزا قويا للثقافة الهيلينية كان اليهود في مصر هم الوحيدين الذين خضعوا لسيطرته. وكان على اليهود الفلسطينيين، من جهتهم، أن يتنافسوا مع نوع آخر من الثقافة اليونانية، الهلينية غير اليونانية،التي هي نموذج قديم من المشرقية، وخليط من أمارات الثقافة اليونانية الظاهرية والعناصر المختلفة المتحدرة من ثقافة الشرق الأوسط. وقد انصهر هذا النوع من الهلينية بسهولة مع الثقافات والعقائد الدينية الفارسية والسورية، إلا أنه، بسبب طبيعة إيمان أعضاء المجمع الأعظم، لم يستطع الانصهار مع الديانة اليهودية. ولم يدرك هذا الطبع المتنافر مباشرة كصدام بين الفلسفة اليونانية وروح اليهودية. وكان التماس بين هذين العالمين المختلفين في مفاهيمهما يثيرحيثما وقع مقدارا كبيرا من الإعجاب المتبادل. ولم تكف هذه التجليات الظاهرية للثقافة اليونانية عن اجتذاب العديد من اليهود في

حين كانت السلطات السياسية تسعى إلى إجبار أهل يهودا على اندماجهم في الوحدة المؤسسة من قبل المملكة الهلينيستية. وكان يسعى قسم من أهل يهودا إلى التوفيقية الدينية، لا سيما من كان ينتمي الى الطبقات الثرية.

وردا على هذا التيار، ظهرت الطوائف الدينية المسماة في المصادر اليهودية- اليونانية، الحاسيديين (les `Hassidim)،أو حرفيا " الأتقياء". وكان قادة هذه الأقلية الروحانيون تلاميذ وحلفاء فكريين لأعضاء المجمع الأعظم. كان السلوقيون يمارسون ضغطا يزداد عنفا وقسوة وقد بلغ ذروته مع إصدار مراسيم جبرية موجهة، ولأول مرة في تاريخ اليهود، ضد وجود الديانة اليهودية بحد ذاتها. وقد أثارت هذه الإجراءات لدى اليهود ردة فعل ذات اتجاهين. فقد ظهر، نتيجة لهذا الاضطهاد العنيف، رفض قوي لانتهاك التوراة تجسد في الشعار (ya`avor yehareg ve-al) "الموت أفضل من الخطيئة". وهذا القبول للعذاب بل وحتى للموت بدلا من خيانة الإيمان الحقيقي موجود في المصادر التلمودية وفي كتب الماكابيين (les[1] livre des maccabees). ومقابل ذلك كانت السلطات اليهودية تسن قوانينها الخاصة الهادفة إلى تثبيط الرغبة بالتآخي فيما بين اليهودي وغير اليهودي. لم تقبل هذه القوانين الصارمة من قبل العامة دائما برضى وترحيب ولكنها أصبحت مع الزمن جزءا متمما للهالاخاه وتقاليد اليهودية الثقافية.

1- تسمية أعطيت لأربعة كتب للمتاتياس في العهد القديم اعترفت الكنيسة الكاثوليكية بشرعية اثنين منها فقط

وكانت هذه الأزمنة الصعبة تطالب أيضا بالإبداعية وبذل الجهد التشريعي الهادف إلى توجيه حماس المؤمنين المستعدين إلى التضحية بحياتهم من أجل دينهم. ويعزى القانون الذي أباح الحرب الدفاعية في يوم السبت (شابات– chabbat)، على الأقل في كتب المكابيين، لماتاثياس(Mattathias)، أب السلالة الهاسمونية الحاكمة وأول المتمردين ضد السولوقيين. و في الحقيقة، كانت الأحكام القانونية المعمول بها والمنحدرة من النص التوراتي تعترف بمخالفة السبت في أوقات الحرب والأزمات. وقد أضيف إليها مع مضي القرون بعض التعاريف والقرارات في هذا المضمار بحسب الضرورة أثناء مراحل الاضطراب.

لقد سمح انتصار العصيان الهاسموني، الذي بدأ كثورة دينية شعبية تحت قيادة الحاسيديم، بأن تتحرر يهودا وفلسطين فعلا من النير الأجنبي. وقد بدا لفترة معينة إن الحكام الهاسمونيين (باعتبارهم عضاء الأسرة الكهنوتية كانوا يتحولون بشكل آلي إلى كهنة علين) وكانوا يمارسون السلطة التنفيذية والسياسية بينما كان الحكماء وقصر العدل التابع لهم، (بيت الدين– le bet din) – يحتمل أن يكون "بيت الدين" هو(الحيفير ها– يهوديم– le `Hever ha- Yehoudim) المنحوت على النقود الهاسمونية) – يسيطرون على الشؤون الداخلية وفقا للنماذج المثبتة. ويبدو أن هذا الوضع تطور سريعا جدا لأن الهاسمونيين، لأسباب سياسية، أخذوا يدعمون بالصدوقيين (tsedokim) وغدت البلاد ضحية للفتن والانشقاق من جديد.

لا نعرف بما يكفي عن منشأ حركة الصدوقيين. كانوا قليلي العدد، لكن عندما ضموا إلى صفوفهم من الكهنة والأشخاص ذوي الثروات الضخمة، مارسوا نفوذا واسعا في المجتمع. ظاهريا كان الصدوقيون يدافعون عن الرجعية الدينية رافضين القانون الشفهي وتقاليده وقراراته ويدعون إلى الرجوع إلى مراعاة القانون المدون دون غيره. إنما في الحقيقة، كما الكارايتين (les karaites) بعدهم بزمن طويل، لم يستطيعوا التخلص من ضرورة إنشاء تقليد شفهي خاص بهم لكي يتمكنوا من مراعاة القانون المدون بشكلٍ مرضٍ. ومهما كان من أمر، فإن همهم الأساسي كان اقامة سلطة شريعة موسى ضمن نطاق مجالات النشاط العملي، بحصر المعنى، ليتمكنوا من أن يتباروا مع الثقافة اليونانية. وأخيرا فإن الصدوقيين كانوا ينددون ببعض مبادئ العقيدة الدينية المسلم بها عند اليهود في هذا الزمان كالإيمان بخلود الروح والثواب في ما بعد الموت والبعث.

وعلى الرغم من اعتقادهم المعلن بضرورة العودة إلى الإيمان الراسخ وأنماط السلوك القديمة كان الصدوقيون، في الحقيقة، مذهبا مبدعا جديدا. أما بالنسبة للشعب، بما فيه أولئك الذين لم يغذوا تعاطفا خاصا مع الحاسيديين، فقد كانوا يتبعون المسلك المألوف تحت صولجان الفريسيين (Perouchim)، في الترجمة الدقيقة تعني هذه الكلمة "الانفصاليين"، مع أنهم لم يوصفوا كذلك من قبل الطوائف الأخرى. كان الحكام الهاسمونيون، الذين نادوا أنفسهم ملوكا رغم سخط قادة السانهدرين الفريسيين وأخذوا يتورطون بشكل متزايد في حياة المحاربين المتطوعين، يظهرون ميلا لا يمكن إنكاره إلى نمط تفكير الصدوقيين مما أدى بشكل لا

مفر منه إلى تدهور العلاقات بين الملوك ورؤوساء السانهدرين. وقد اشتد هذا الصراع في عهد ألكسندر ياناي (Yannaï Alexander) ليتحول إلى حرب علنيةفيما بين الحاسيديم وأجراء الملك مع تدخل العناصر الأجنبية في البلاد.

إن المعلومات حول المرشدين الفكريين في هذا العصر قليلة جدا. كان يدير المؤسسة الروحية الأسمى، السانهيدرين زوج من الحكماء (الزوغوت – zougot)،، أحدهما رئيس السانهيدرين (الناسي nassi) والآخر رئس المحكمة العليا (أف بيت ديم– le av bet din). من المتعذر أن نحدد بشكل يقيني المعنى الدقيق لهؤلاءالأزواج الذين، كما يبدو، كانوا يمثلون مدرستين مختلفين للفكر القانوني ولكن المناهج التي يبجلونها كانت، باستثناء بضعة مبادئ وقرارات عامة، متشابهة تقريبا فلا نعلم إلا قليلا عن الأشخاص. والشخصية الوحيدة المعروفة لنا من هذا العهد هو الناسي سيمون بن شيتاح (Simeon ben Cheta`h) الذي عاش في عهد ألكسندر يانياي.

وكان سيمون، باعتباره أخا لزوجة ألكسندر، يتمتع بمكانة مرموقة وامتيازات خاصة عند الملك. وبما أنه كان من معارضي الصدوقين الأكثر عنفا واحتدادا كانت علاقاته مع الملك عاصفة على الدوام. وقد أخفق في محاولته الجرئية في إجباره على الخضوع لسلطة السانهيدرين،لم يكن المشروع غريبا نظرا لاشتداد التوتر في أ وسا ط الشعب. لقد تبوأ العرش بعد وفاة الملك أرملته سالوميه أو (شلومزيون– Shlomzion) بالعبرية، وسيادتها، على حد تعبير التلمود،كانت "عصرا ذهبيا قصيرا". أعادت

سالوميه تنظيم الهيئات المعمول بها في بداية المرحلة الهاسمونية عندما كان السانهيدرين يتولى مسؤولية حل القضايا الدينية الداخلية، بينما استفاد أخوها سيمون من السلطة التي يتمتع بها لإدخال بعض التغيرات ذات الأهمية الكبرى. وقد نجح بوسائل مختلفة، وبالأحرى بوساطة خطابات إيديولوجية لاهبة، في طرد الصدُوقيين والمتعاطفين معهم خارج السانهيدرين، فأصبحت هذه المؤسسة بالنتيجة فريسية تماما. واستطاع كذلك بوسائل صارمة للغاية استئصال آخر البقايا من عبدة الأصنام والسحرة وفرض مبدأ "سلطة التوراة"، المبدأ الذي يضع تصرف الأمة بكاملها في ظل التوراة وإرادة الله. وقد أدى به إصراره على الالتزام المطلق بالقانون إلى وقوعه في ظرف مأساوي، فقد توجب عليه أن يوافق على إعدام ابنه المحكوم عليه بناء على ادعاء مدعم بكافة الوثائق من أجل الحفاظ على مبادئ السلطة القضائية القطعية. وقد أبدع بموقفه هذا سابقة للقرون اللاحقة. تبنى سيمون أيضا قرارات عديدة والأكثر شهرة منها تلك التي غيرت في نص صك الزواج (كيتوباه – ketoubah) الرائج، بحيث دعم حقوق المرأة لأجل تأمين حياة زوجية أكثر استقرارا.

وقد أدى نشاط ال(زوغوت) والنشر المنظم للقانون الشفهي إلى أن وضع أعظم الحكماء في مقدمة الشعب حتى في أوقات كانت فيها السلطة السياسية والكهنوت الأعلى في أيدي أخرى. وكان شمايا (Chemaya) وأفتاليون (Avtalyion) اللذان تقلدا رئاسة السانهدرين بعد سيمون، متحدرين من عائلات وثنية اعتنقت اليهودية فيما مضى، مما يجعلنا نتوقع بأنهما كانا من أصل اجتماعي متواضع. ولكن ذلك لم يقلل من الاحترام

الذي يكنه لهما الشعب الذي كان يعتبرهما رئيسيه الحقيقيين، بمضرة الكاهن الأعلى حتى في الوقت الذي كان هذا الأخير في أوج مجده. فإن المبدأ التلمودي القائل بأن "حكمة التوراة أثمن من اللآلئ" وأسمى من الكاهن الأسمى ذاته الذي يبيح له الدخول إلى الأمكنة الأكثر قداسة كان قد ترك أثرا عميقا في الأمة كاملة.

IV
التنّايم – les Tannaïm

تبدأ مرحلة التانّيين بالضبط منذ بداية عهد هيوردوس (Herodote) مع هيليل(Hillel) وشاماي(Chammaï). وجاء لقب"التانّا" (le tanna) دلالة على الذي يتعلم ويردد وينقل ما يسمعه من أساتذته. والجدير ذكره هنا أن التقليد العام للقانون الشفهي في هذه المرحلة توسع ليشكل شبكة من القواعد المصاغة بدقة والمصنفة إما حسب الموضوع أو وفقا للأساليب التقنية من أجل تسهيل حفظها. فقد أبدى الحكماء باختيارهم لهذا اللقب تواضعا لا مثيل له لأن هذه المرحلة كانت عصر إبداعية جوهرية حرة في ميادين عديدة وتجددا في الشكل والمضمون على حد سواء. ولكنها كانت أيضا زمن توتر وأزمات خارجية وداخلية؛ فبعد تدمير الهيكل من قبل الرومان في العام ٧٠ م أصبح ضروريا إعادة نسيج الحياة الدينية، وفي الوقت ذاته شكلت التيارات الهرطوقية وبخاصة المذاهب الغنوصية (المينيم– les minim) والطوائف المسيحية تهديدا قويا للوحدة اليهودية الدينية في حين كان يجب أن يواجه الشعب اضطهاد الطغاة الأجانب. وفي ظروف هذه الاضطرابات أخذت تزدهر الثقافة اليهودية.

لقد ظهرت هناك أساليب جديدة في البحث والدراسة، وبالنسبة للباحث المعاصر فإن هذا العصرهو الزمن الذي حدث فيه الانتقال إلى فترة

أصبحت فيها المصادر أكثر كمالا . وبينما كان علم ما قبل التنّايم جماعيا ولم يطوف على وجه الجماعة إلا بضعة أسماء ، فإننا نتعرف بعد الآن إلى أشخاص متميزين .شخصياتهم متعددة الوجوه وموصوفة بشكل حيوي جدا .و نستطيع أن نميزهم ليس فقط من خلال أساليبهم الخاصةفي البحث والتعليم، وإنما أيضا بصفاتهم الشخصية بل وحتى بمظهرهم الطبيعي . وقد حاول يوحانان بن زكاي (Yo`hanan Ben Zakkaï) الذي هو أحد أبرز شخصيات عصره، أن يصف تلاميذه الأكثر أهمية قائلا : " رابي إليعزر بن هيراكانوس(Rabbi Éliezer Ben Hyrcanus) : خزان من الاسمنت لا يخسر نقطة واحدة ؛ الرابي يهوشوا بن حنانية ( Rabbi Yehochoua Ben `Hananiah): مباركة التي حملته في أحضانها ؛ الرابي يوسي ها- كوهين (Rabbi Yosse Ha-Cohen) : رجل بار(حاسيد) ؛ الرابي سيمون بن ناتانايل (Rabbi Simeon Ben Nathanael) يخشى الخطيئة؛ الرابي اليعزر بن أروخ (Rabbi Éliezer Ben Aroukh) : نبع لا ينضب" .

وقد جاءت روايات وفكاهات تصف بوفرة ميزات التنّايم وصفاتهم الخاصة حتى لكأنهم يعودون الى الحياة من جديد أمام عيوننا . ويعود إلى هذه المرحلة التي تجلت فيهاهذه االشخصيات ابتكار لقب "المعلم (الرابين- rabbin) ليدل على الأشخاص الذين تعينوا لمناصب رسمية بينما بقي الذين لم ينالوا رسامتهم "سيميخاه" (la semikhah) ينادونهم باسم الأسرة فقط . وقد أدى هذا التجديد إلى ازدياد عدد الحكماء وتحسين وضعهم الاجتماعي .

بادر هيليل وشاماي بظاهرة جديدة في الحياة اليهودية : تأسيس مدرستين حملتا أسماء مؤسسيهما : (بيت هيليل - Bet Hillel) و(بيت شاماي - Bet Chamaï) . ومع أن هاتين المدرستين كانتا تختلفان بشكل حاد حول نقاط كثيرة فقد وجدت كل منهما مكانا لها في التعليم اليهودي التقليدي . وقد دامت مناقشاتهما القانونية عقودا من السنين قبل أن ينتصر منهج مدرسة هيليل . وناقضت هاتان المدرستان إلى حد معين شخصيات مؤسسيهما . كان هيليل ، ناسي السانهيدرين ، ينحدر من أسرة بابلية ثرية ولكنه عندما جاء إلى أورشليم للدراسة كان يعاني أشد الفقر لأنه رفض كل مساعدة مادية من أقربائه . وبعد أن أصبح ناسيا نتيجة لتوافق ظروف غير متوقعة، لم يتخلٍ أبدا ، رغم منزلته الرفيعة، عن طيبة قلبه وسلوكه غير المتكلف والمتواضع . وكانت مبادئه الأساسية الموجزة والمختصرة تكشف عن كرمه وورعه وحبه للإنسانية . أما شاماي فقد كان تقنيا معروفا بنزاهته وبالترابط المنطقي الذي كان يظهره وكان يتقدم بمنهجية حتى اتمام أعماله . وكان، بعكس هيليل اللطيف، نزقا يبدي تجاه نفسه وتجاه الآخرين آراء قاسية جدا . وكان تلاميذه في رغبتهم في التشبه به، روحانيين ولاذعين في أجوبتهم الحاضرة وميالين إلى القسوة في أحكامهم. ومع أنهم شكلوا الأقلية فقد كانوا قادرين على أن يتباروا مع أسرة هيليل الأكثر حرية واعتدالا ، وكانت الصدمات بين المجموعتين في الغالب محتدمة جدا بل وحتى عنيفة. ثمة حكاية مشهورة تقول أن وثنيا مثل أمام هيليل طالبا منه أن يعلمه التوراة كاملة وهو واقف على رجل واحد . وعندئذ ، لكي يلخص القانون اليهودي في عبارة واحدة، أدلى هليل

بمبدئه الأكثر شهرة فقال: "لا تفعل للآخر ما لا تريد أن يفعله لك. هذه هي التوراة بكاملها والباقي ليس إلا شرحا وتفسيرا. اذهب الآن وادرس".

لقد استمال تلاميذ هيليل، لحلمهم وتواضعهم قلوب الحكماء وظل منصب الناسي يشغله أبناء عائلة هيليل أربعمائة عام حتى زوال السانهديرين. وكانوا هم، خلا بضعة انقطاعات قصيرة، الذين ينعمون باللقب الفخري "أستاذنا"(رابان – Rabban)، ويرشدون الحكماء .وغالبا ما كانوا حكام الأمة الحقيقيين المعترف بهم من قبل الشعب والسلطات المدنية على حد سواء.

وقد انضم إلى صفوف أبناء هيليل أحد أعظم التنايم، الرابان يوحانان بن زكاي ((Rabban Yo`hanan Ben Zakkaï)، ولعله كان أيضا أحد أعظم الحكماء الذين أنجبهم الشعب اليهودي. لقد انتسب إلى مدرسة هيليل منذ نعومة أظفاره وعاش، كما يبدو، عمرا طويلا فقد بلغ سنا متقدما جدا(١٢٠ عام كما يقول التقليد) وكان هو الذي أخذ على عاتقه إتمام المهمة الصعبة باعادة تكوين نسيج الحياة اليهودية بعد تدمير الهيكل الثاني. لقد اعترض الرابان يوحانان على الثورة ضد الرومان لأنه استشعر بأنها مشروع محكوم عليه بالإخفاق وأن عواقبها ستكون رهيبة. واستطاع أن يهرب من أورشليم قبل سقوط المدينة وأن يحصل من الإمبراطور المقبل "فيسباسيان" (Vespasien) (على ترخيص بتأسيس مركز روحي في "يافنيه" (Yavneh) وأن يتقلد متابعة عمل هيليل. ونظرا لأن الهيكل الثاني كان قد دمر،فقد قبل التحدي بأن يشيد مركزا جديدا للشعب وأن يساعد هذا المركز على الاستجابة لمقتضيات الوضع

الجديد الذي كان يستدعي توجيه الحماس الديني نحو قطب جاذبية جديد. وقد أصدر الرابان يوحانان بن زكاي عشرة قرارات هامة تستجيب للضرورة الملحة بتلاءم الحياة اليهودية والقانون مع حقيقة الوقائع وأن تضمن إبقاء ذكر الهيكل حيا حتى لحظة تشييده من جديد. وإن استطاع اليهود تغذية حياتهم القومية والثقافية وتطويرها خلال الألفي عام اللاحقة فهذا أكبر دليل على نجاح مشروع هذا الرجل العظيم.

ترك ثلاثة حكماء بارزون أثرا كبيرا على الجيل التالي وكان لكل منهم تأثير مميز. على رأس السانهيدرين وكان الرابان غاماليل (Rabban Gamaliel) الذي عرف باسم "الرابان غاماليل من يافنيه" تمييزا عن جده، والذي قام بإعادة تنظيم هذه المؤسسة بقوة وبأس من أجل تحويلها إلى السلطة التشريعية والقضائية الأسمى بالنسبة للشعب اليهودي. وكانت معرفته الواسعة تثير التقدير والإعجاب ولكنه، وعلى الرغم من عظمة المشروع الذي الذي يدافع عنه وأهميته الكبيرة، كان يغضب زملاءه بقسوته وبطبعه الجاف ولهذا السبب عزل من وظيفته مؤقتا. وسمي الرابي أليزير بن هيركانوس (Rabbi Éliézer Ben Hyrcanus)،وهو أخ زوجته، الرابي اليعازار الأكبر .لقد كان ابنا لأسرة موفقة جاء للدراسة في سن متأخرة، ولكنه بفضل إمكانياته الاستثنائية وذاكراته المدهشة وطبعه الكاريزمي سرعان ما صعد إلى صفوف الحكماء الأولى. وكان أستاذه يقول بخصوصه إنه إذا ما وضع جميع حكماء إسرائيل في كفة الميزان والرابي اليعزار في الكفة الثانية فإن الميزان لا بد أن يميل نحوه. وكان رسميا تلميذا للرابان هوهانان بن زكاي، ولكنه في الحقيقة يميل إلى مدرسة

شاماي ويبدو رجعيا إلى حد بعيد في قراراته القانونية. وبما أنه كان يرفض أن يميل إلى قرار الأكثرية فقد توجب على زملائه مرة أن ينبذوه عقب مواجهة درامية يصفه لنا التلمود أثناءها وهو يتضرع إلى قوى الطبيعة والقادر القديرلمساعدته. وحينئذ تلفظ صديقه ومنافسه الرابي يهوشوا (rabi Yehochoua) بتلك العبارة الشهيرة التي تقول أن التوراة لم تعد منذ الآن في السماوات بل أنها وكلت لحكم أغلبية الحكماء هنا، على هذه الأرض. لكن هذه المنازعات لم تقلل من الاحترام العميق الذي كان يكنه للرابي أليعزر معاصروه جميعهم وقدشكلت قراراته أركان الميشناه.

أما الرابي يهوشوا بن حنانياه (Rabbi Yéhochoua Ben Hananiah`) فقد كان مختلفا كليا. كان فقيرا يكسب خبزه من خلال عمله في الحدادة ولكنه رغم ذلك، ودون أدنى شك، كان من أعظم حكماء عصره. يوصفونه بأنه كان رجلا بشعا يفتن بحكمته كل مَن اقترب منه، حكماء ودنيويين، يهود وأفراد أنبل عائلات روما الذين كان يلتقي بهم بمناسبة إقامتهم في هذه المدينة عندما كان لزاما عليه أن يمثل شعبه.

كان هؤلاء الأساتذة الثلاثة يرأسون مجموعة هامة جدا من الحكماء المتحدين في " كرمة يافنيه" (la vigne de Yavneh). وتعتبر نتائجهم العلمية والمناقشات التي دارت في أكاديمياتهم (yechivot) إحدى ركائز أدب الميشناه .وقد سجلت حرفيا شواهد ذكرها حكماء عديدون وبيانا لقرارات أتخذ ت بعد اجتماع خاص دام نهارا كاملا أو أكثر في بحث خاص في الميشناه تحت عنوان "الشواهد" (إدويوت- Edouyot). كانت هذه المجموعة تتألف من بضعة شيوخ مسنين كان لهم نشاط قبل تدمير الهيكل

. ورجال أصغر سنا لم يلبثوا أن مارسوا تأثيرهم. ونجد بين أصغر التلاميذ سنا أسماء الأشخاص الكثيرين المدعوين إلى أن يلعبوا دورا بالغ الأهمية في مرحلة إتمام الميشناه. وقد تميزبينهم بشكل خاص الرابي دوسا بن هاركيناس(Rabbi Dossa Ben Harkinas)،"الوقور" ؛ الرابي إلازار بن آزاريا (Rabbi Élasar Ben Azaria)، نابه، نصب ناسيا في الثامنة عشرة من عمره باعتباره مرشحا بالاتفاق؛ الرابي اشمائيل بن إيليشا (le Rabbi Hchmael Ben Élicha)، معتدل ومنطقي؛الرابي تارفون (le Rabbi Tarfon)، مبدع، كريم، متواضع. يتمتع بروح النكتة المميزة التي يوجهها في العادة الى نفسه. ومن هذه الجماعة أيضا الرابي أكيبا (Akiba) الذي أخذ يتسلق الدرجات التي سترفعه الى رأس المجتمع بعدهم بجيل من الزمان..

وكان الرابي أكيبا بن يوسف "الذي زاع صيته في أرجاء المعمورة" إنسانا رائعا رومانسيا غطى بظله جميع معاصريه. ولد في أسرة متواضعة لأب أو (جد) وثني. وكان أكيبا ذاته راعيا تقيا ولكنه جاهلا تماما، من أولئك الذين يسمونهم " أميين" (أميي ها- أريز(amei ha-arets). إلا أن راشيل(Rachel)، ابنة أحد أغنياء أورشليم الكبار، وقعت في حبه وقررت الزواج منه رغم ثقافته المتدنية إذ كان قلبها قد حدثها بصفاته الاستثنائية. عاشت الأسرة الجديدة في عوز تام بعد أن حرمت من سند والدها ولم يتمكن أكيبا من تعلم القراءة قبل الأربعين من عمره. وبما أنه كان ناضجا عندما أقبل على الدراسة، كان ينظر إلى الأشياء بمزيج من العمق والأصالة ويعالج القضايا من زاوية جديدة. لقد عاش أكيبا، بعد مشورة زوجته

وبمساعدتها، سنينا طويلة بعيدا من أسرته فدرس بقرب أعظم العظماء، الرابي يهوشوا والرابي إلعازر. وأثناء هذا الوقت كان وضع زوجته قد تدهور إلى درجة اضطرت معها أن تضحي بشعرها لكي تشتري الطعام. ولما عاد أكيبا إليها محاطا بتلاميذه الكثيرين خرجت راشيل في ثيابها البالية وآثار المحنة ظاهرة عليها فاستقبلته بخجل كبير، وعند رؤيتها التفت أكيبا إلى تلاميذه وقال لهم: "كل ما أملكه وكل ما تملكونه يعود إلى هذه المرأة. ثم أردف أن الغني هو "مَن عنده امرأة فاضلة".

لقد ابتدأ أكيبا كتلميذ لدى حكماء (يافنيه) إلا أن هؤلاء الحكماء سرعان ما اعترفوا بمعرفته الواسعة وكاريزما شخصيته فدعوه إلى الانضمام إليهم، يساويهم ويشارك في الوفود التي كانت ترسل إلى روما. لقد عاش أكيبا عمرا طويلا (١٢٠ عام وفقا للتقليد) وقد صعد الى قمة المجتمع بعدهم بجيل. وعندما بدأ عصيان باركوخبا (Bar- Kokhba) ضد روما في العام ١٣٢، ساند الرابي أكيبا، بعكس معظم حكماء عهده،العصيان بنشاط بل وأعلن بار كوخبا مخلصا: وحسب الظاهر كان هو الذي أعطى للرئيس المتمرد اسم(بار- كوخبا)، أي " أبن الكوكب"، تذكرا بالآية التوراتية: "يبرز كوكب من يعقوب" (عدد ١٧: ٢٤). ويبدو أنه قبل العصيان قام الرابي أكيبا برحلة تجوال في العالم اليهودي قادته إلى بابل ومصر وأفريقيا الشمالية وأراضي الغاليين من أجل جمع تبرعات وتأمين دعم سياسي وربما حتى لتنظيم تمرد مماثل في روما. وبعد عودته إلى فلسطين وضع تلاميذه تحت تصرف بار- كوخبا.

واجهت الجحافل الرومانية صعوبة كبيرة في قمع العصيان، وحربا قاسية استخدمت فيها تكتيك " الأراضي المحروقة" دمرت يهوداوحصدت هذه الحرب مليون ضحية ومنهم جيلا كاملا من تلاميذ أكيبا. وعندما تمكن الرومان من السيطرة على الثورة أصدر الإمبراطور أدريان (Hadrien) سلسلة من مراسيم جائرة. من بينها مراسيم منعت دراسة التوراة. جازف أكيبا الذي كان مقتنعا بأن الدراسة هي نبع اليهودية الحي بالتعليم العلني ورد لأحد أصدقائه الذي كان يحذره من الخطر بقصته المجازية المشهورة التي تحكي أن ثعلبا رأى سمكة تهرب من الشبكة في الماء واقترح عليها أن ينقلها إلى الأرض الصلبة. فأجابت السمكة: " أيها الثعلب، يبدو أنك لست أعقل كل الحيوانات، بل غبي. إذا كنا نعيش في الخوف ونحن في الماء الذي هو بيئتنا، فكم سيكون خوفنا أعظم إذا ما عشنا على الأرض حيث نموت حتما". وقبل أن تقبض عليه السلطات الرومانية، كان الرابي أكيبا قد توصل إلى تشكيل زمرة جديدة من التلاميذ الذين أصبحوا رؤساء الجيل القادم. استشهد بعد تعذيب وسلم روحه و" شيما إسرائيل (Chema Israel) لا تزال على شفتيه. كانت أساليبه التعليمية ونظامه التشريعي، اللذان نقلهما تلاميذه جميعهم، أساسا لتخليد القانون الشفهي، وكذلك شكل منهجه في الصوفية قاعدة متينة لتطور العلم الروحاني في القرون اللاحقة.

نعرف عن تلاميذ أكيبا أكثر مما نعرفه عن أي جيل آخر من تلاميذ التنايم. ولا بد أن نذكر هنا، فيما نذكر، الرابي يهودى بن إيلاي(Rabbi Yéhouda Ben Ilaï) الذي كان معتدلا، نصيرا للتسوية مع الرومان

وتلميذا مخلصا قام بتدوين شرح سفر اللاويين، "توراة الكوهانيم"(Kohanim Torah)، المبني على منهج أستاذه. والرابي مير(le Rabbi Meïr) الذي كان رجلا موهوبا وكانت ومضات نبوغه المباغتة تذهل معاصريه " الذين لم يكونوا يدركون دائما ما الذي يريد قوله". وكان من عائلة وثنية حليفة للأباطرة الرومان عمل موظفا في التدوين وقد دمغت حياته مع زوجته المشهورة (بيروريا – Berourya بسلسلة من المآسي العائلية. وكونه مفسرا مدهشا وكاتبا ماهرا فقد أسس لتدوين الميشناه. كان معاصره (الرابي سيمون بار يوهاي – Simeon Bar Yo`haï) إنسانا كاريزميا منطويا وغيبيا استمر أكيبا في معارضته العنيدة للسلطة الرومانية وقد توجب عليه بالنتيجة أن يمضي وابنه(الرابي الإزار – le rabbi Élazar) سنين طويلة مختبئين في إحدى المغاور .وقد شق لنفسه مثل أكيبا طريقا خاصا به في التفسير التوراتي وكانت أكاديميته قد أصدرت ال(مدراشيم – les Midrachim) حول سفر خروج تحت عنوان (الميخيلتا – Mekhilta)، وال(ميدراشيم) حول سفري العدد والتثنية تحت عنوان " السيفريي (Sifrei). وكذلك يعزى إليه كتاب القابالية الأساسي، (كتاب زوهار – le livre de Zohar) الذي مثل فيه شخصية مركزية. ويجب أن نذكر هنا الرابي يوسي بن هالافتا (Rabbi Yossi Ben Halafta) الذي كان رجلا معتدلا صموتا ومحبوبا من الجميع وقد اعتبر منهجه القانوني من أضعف المناهج بسبب منطقه الجاف. وكذلك الرابان سيمون بن غماليل الثاني (Rabban Simeon Ben Gamaliel le deuxième)، الناسي الوريث للسانهيدريم الذي كان

يعتبر نفسه أدنى من زملائه، " ثعلب وسط الأسود"، ومع ذلك تعهد باعادة تكوين نمط وقاعدة للحياة من أجل الشعب. وكان على الأجيال اللاحقة أن تبجله لكفاءته كمشرع وأن توافق على قراراته في كافة الحالات تقريبا.

وقد عقب الرابان سيمون بن غماليل على منصب الناسي ابنه، الرابي يهودا ها– ناسي (Yéhouda Ha- Nassi)، أعظم حكماء عهده الذي يحني له التلاميذ والمستقبل رؤوسهم خشوعا وإجلالا، كانوا يدعونه وهو حي "معلمنا المقدس (rabbenou ha- kadoch) ومع الزمن أصبحوا يدعونه ببساطة: المعلم (الرابي). كان الرابي يهودا موهوبا بصفتين لا تقترنان إلا نادرا " التوراة والسلطة معا". كان من أسمى الحكماء وأهم رجالات السياسة في زمنه في آن معا. ومع أنه كان ينزع إلى التنسك في ميوله الشخصية، فقد اعتمد ظاهريا مظاهر العظمة وعاش هو، الذي كان اقتصاديا وذا صحة سريعة العطب، في قصر فاخر. وكان وضعه المميز يستند إلى ثروته الكبيرة وعلاقاته الوطيدة مع القادة الرومان. ثمة نصوص تذكر صداقته مع الإمبراطور أنطونيو(Antonin)، قد يكون هذا في الحقيقة مارك أوريليوس (Marc Aurele) أو ألكساندر سيفيريوس (Alexander Severe)

ومع أنه عاش في عهد السلم وأقام علاقات ممتازة مع السلطات كان يشعر بأن هذا السلم وقتي ويجب أن يستخدم لتحقيق مشروع يؤمن استمرارية تعليم التوراة. وكان خوفه من أن تغرق التوراة مع الزمن في طي النسيان ولم يعد يذكر منها الشعب شيئا الأمرالذي حثه على انتهاك

تحريم تدوين القانون الشفهي والاقبال على كتابة مؤلف يتضمن النقاط الأساسية منه. وقد نفذ هذا المشروع بجدارة وجاء بولادة كتاب الميشناه الذي لا يتنازل في الأهمية والقداسة إلا للتوراة ذاتها.

V
تجميع الميشناه

بينما كانت معرفة القانون الشفهي تتناقل، من قرن إلى قرن، من معلم إلى تلميذ، عن طريق التعليم الشفهي، ازدادت تدريجيا مع الزمن الحاجة إلى تنظيم محتواه وترتيبه بشكل معين، من أجل تسهيل الحفظ أساسا بسبب التراكم الهائل للمواد الشفهية مما جعل متعذرا حفظها غيابيا عن طريق التكرار والتعليم المكثف. في البداية، عندما كان القانون الشفهي يتبع القانون المدون من كثب كان بإمكان الطالب أو غيره أن يتذكر بسهولة القانون المتصل بكل آية توراتية. وكان يجب أن يعتمد الأدب التلمودي والأدب اليهودي عموما هذا الاستخدام المزدوج للنص التوراتي ليس فقط لاعتباره أساسا شرعيا ومنطقيا للقانون الشفهي وإنما أيضا كوسيلة لتسهيل حفظه. وقد تشكل هنا مفهوم " السند" (أزماختا-asmakhta) وهو كناية عن الاستشهاد بنص توراتي ليس مصدرا مباشرا لقانون معين ولكنه يرتبط بواسطة تقنية تفسيرية خاصة بقانون آخر معروف بشكل جيد ويستخدم كمذكر. وقد أخذ اللجوء إلى هذا الأسلوب من الشيوع والانتشار حدا جعل معه من المستحيل أحيانا التمييز بين ما هو تفسير حقيقي وما استخدم كمستند. ولكن هذا الاستخدام للنص لم يكن قابلا للتطبيق إلا في المواضيع حيث تكون النصوص المتعلقة بها كثيرة الشروح والقوانين الناجمة عنها أقل عددا.

إلا أن القانون الشفهي تطور في الكثير من المجالات إلى حد تجاوز فيه نطاق الآيات المنفردة التي هي مصدره. لذا فقد أصبح ضروريا تصنيف التفاصيل الكثيرة حسب وظيفتها في أنواع أكثر شمولية. وكما يبدو، كانت تستخدم في البداية أساليب أكثر بساطة لأن أهدافها تقتصرعلى تسهيل التذكر والدراسة. وتم تصنيف بعض المواضيع في مجموعات مرقمة؛ وكذلك نستطيع العثور على قوائم "الأسباب الأربعة الرئيسية للجروح" أو "الأعمال الثلاثة والثلاثين المحرمة بالسبت(Chabbath)" والخ. وقد تراكم فيما بعد حول هذه التعاريف بنى فوقية قانونية مفصلة بشكل أفضل. وقد توجب على الحكماء في الوقت نفسه أن يبحثوا عن قواعد وتعميمات تسهل الفهم وتسمح بإدخال عناصر متعددة في آن معا. ليست هذه القواعد الأساسية بنظريات ومفاهيم قانونية مجردة وإنما على الأصح هي ملخصات، أي محاولات لتنظيم المادة وتحديد المخرج المشترك للعديد من القوانين المنفردة. وفي الحقيقة، فإن الكثير من القوانين، وبعض منها قديم جدا، عرضت وفقا لهذا التنظيم. وكان يتم التصنيف أحيانا بالاشارة بوضوح إلى المبدأ، مثل" قاعدة السبت الهامة" أو " قاعدة ضريبة العشر الهامة"، وذلك في السعي لتقديم مدلول عام للقوانين المفصلة. ثمة تعميمات أخرى ليست بأهمية ما سبق، ومنها على سبيل المثال: " تعفى النساء من كل الوصايا الإيجابية المتعلقة بالزمن." كما أنه يحدث أحيانا أيضا، بدلا من يظهر كقاعدة، أن يكون المبدأ مصاغا كنموذج انطلاق يؤدي لاستنتاجات أخرى.

وكما يبدو فإن هذه النظم والنظم الأخرى المماثلة لها لم تكن إلا وسائل للبحث، مقبولة فقط في مراحل كانت فيها الحياة والثقافة في حالة

التوازن والاستقرار. ولكن مع الزمن تغيرت أشياء كثيرة وأخذت تظهر مواضيع جديدة تستدعي التحليل مما أدى إلى تضخم مادة البحث الأساسية. فأصبح ضروريا في بعض الأحيان إعادة صياغة قرارات معينة أو تعديلها. وقد ساقت مناقشاتهم مع الصدوقيين الحكماء الفريسيين إلى أن يشددوا على بعض جوانب الشريعة. كما أن التدخل الأجنبي المتزايد في مجالات الحياة اليهودية المختلفة جعل الحاجة إلى تنفيذ اجراءات جديدة تعلن عن نفسها بإلحاح أكثر فأكثر. وهنا، فإن عدم استقرار العلاقات السياسية والدينية مع السامريين أدى إلى تعديل الموقف القانوني تجاه هذه الطائفة.

أخذ الحجم الكبير للمادة المكدسة على مدى أجيال متعاقبة يخلق مشاكل حتى في الوقت الذي كانت فيه المؤسسات اليهودية الدينية والتشريعية تحافظ على مراتبية معينة وتتطلب نظما موحدة لإصدار الأحكام القضائية برفع كل اعتراض إلى السانهيدرين العظيم ضمن نطاق الهيكل من أجل الحكم القطعي. ولكن جدارالتماثل أخذ يتصدع منذ العهد الهاسموني وقد ظهر التناقض في وضح النهار مع هيليل وشاماي عندما تم الاعتراف رسميا بوجود مدرستين ذات فكر مختلف.

وأدى تطور التعليم الابتدائي وإعادة تنظيمه على أساس قومي من قبل الكاهن الأعلى ياهوشوا بن غامالا في الوقت نفسه، وافتتاح أكاديميات لجمهور أوسع من قبل هيليل، إلى تزايد عدد الطلاب وعدد المعلمين الذين أسسوا أكاديمياتهم الخاصة الأكبر أو الأصغر حجما وأهمية. وقد عرفت هذه الحركة اتساعا كبيرا بعد تدمير الهيكل الذي زعزع السلطة المركزية

من أركانها. طالما كان الحكماء متحدين وكان التعليم عمل مجموعة واحدة كان من الممكن الاحتفاظ بتماثل التقاليد. وبالمقابل فإن إكثار المعلمين وإنشاء المدارس المنفصلة والمستقلة إلى حد بعيد أدى طوعا أم كرها إلى زيادة أشكال وأساليب التعبير. كان كل معلم يتبع منهجه الخاص ويبني قراراته بطريقته الخاصة. وكانت هذه الاختلافات أحيانا شكلية بحتة ولكن تباعدا كان يظهر أحيانا أخرى بشكل إرادي أو لا شعوري في ما يخص الجوهر. ومنذ ذلك الوقت لم يعد يستطع الحكماء، في اجتماعاتهم، الاستناد إلى تقليد واحد محدد وموحد. كان عليهم أن يقارنوا تقاليد عديدة، منها التي تعود إلى أساتذتهم وأخرى إلى حكماء آخرين. ولم يكن ممكنا أيضا أن يتم التعليم فقط عند الأستاذ الذي يختاره التلميذ، بل كان على التلاميذ منذ الآن فصاعدا أن يتعرفوا إلى أعمال أساتذة آخرين وكذلك على تقاليد أخرى متصلة بالموضوع الذي يدرسونه. جعل " انفجار المعرفة"هذا من الضروري أن يحفظ الطالب كميات ضخمة من النصوص.

لقدحثت هذه التطورات الظاهرة على عدة الأجيال في زمن الهيكل الثاني الحكماء على إبداع الأطر التي بموجبها سيتم فيما بعد تجميع التلمود. وقد تم تصنيف القوانين وصياغتها بعبارات قصيرة وسهلة للحفظ. لكن هذا الإيجاز المفرط كان يسيء أحيانا إلى الوضوح إذ كانت الصيغة تترك جانبا تفاصيل معينة بطبيعة الحال، ولكن هذا الإيجاز سمح بتجميع مواضيع وقضايا مختلفة حيث كان يبت فيها بوضوح. ونعلم أن مثل هذه القوانين التي ربما تعود إلى عهد الهاسمونيين سبق أن وجدت منذ الهيكل الثاني وأن ثمة قوانين منفردة تعود بلا أدنى شك إلى مراحل أكثر قدما

فالتلمود نفسه ينسب بعض القوانين إلى عصر نحميا (Néhemie) أي بداية الهيكل الثاني.

وكما يبدو فإن التنظيم المنهجي لمادة الشريعة في وحدات محددة بوضوح كان من اجتهادات الرابي أكيبا (Rabbi Akiba). وكان نشاطه، في نظر معاصريه، أشبه بعمل الفلاح الذي يذهب إلى الحقول فيملأ جعبته بشكل عشوائي بكل ما يعثر عليه من النباتات، ويعود بعد ذلك إلى داره ليفرز الأنواع المختلفة. لقد درس الرابي أكيبا مواضيعا كثيرة مطروحة بشكل فوضوي ثم وزعها في أبواب مختلفة. ويبدو أن تلاميذه واصلوا هذه العمل تبعا للخطوط الرئيسية التي أسسها. إلا أن الرابي مير(Rabbi Meïr) أثبت على أنه أكثر موهبة لهذه المهمة وقد أصبح تنظيمه أساسا لعمل تدوين القوانين الذي أنجزه الرابي يهودا ها- ناسي.

بدأ الرابي يهودا بتصنيف معظم مواضيع الشريعة (في المعنى الأكثر شمولية) في ستة أبواب " التعاليم الستة للميشناه"، ويتناول كل تعليم أيضا سلسلة من المواضيع الملحقة. وكان محتوى الكثير من هذه التعاليم (السيداريم- sedarim) متجانسا إلى حد كبير، وتتضمن بعضها موادا أخرى متنوعة، من أجل تغطية التشعب الكبير من المسائل المتصلة من قريب أو من بعيد بالموضوع المدروس. وقد تم تقسيم هذه التعاليم إلى أسفار قصيرة تتناول مواضيع دقيقة: "البركات" (Bénédiction)، " السبت" (Chabbath) والخ. وسمي كل سفر "البحث" (ماسيخيت- masekhet)، يأتي هذا المصطلح في العبرية اشتقاقا من الفعل (ماسيخا- masekha) الذي يفيد المعنى (حاك يحيك). وتقسم البحوث

إلى فصول والفصول إلى وحدات أصغر مسماة (ميشنايوت- michnayot)، مفردها (ميشناه- michnah)، وهي مرتبطة إما بقانون معين أو ببضعة قوانين متصلة بنفس الموضوع.

ويبدو أن هذا العمل في التصنيف الشامل استمر خلال زمن معين وكانت جدارة الرابي يهودا الأساسية في أنه لخص القانون الشفهي ودمجه في نطاق معين بدقة أكبر وقيده أكثر مما كان في الماضي. وقد استفاد من أن أكاديميته كانت مركزا يتردد إليه معظم علماء عهده البارزين والتلاميذ من كافة مراكز البحث الأخرى. وقد باشر الرابي يهودا بمراجعة النصوص المتفق عليها من قبل الجميع دون استثناء وصياغتها بشكل أوضح. وبما أن الهدف كان إنجاز عمل جديد بأن يصبح نصا أساسيا بالنسبة للأجيال القادمة، كان لزاما عليه أن يركز على إيجاد الصيغة المناسبة والدقيقة كون كل مدلول يتضمن عالما واسعا قائما بحد ذاته. وكان يجب أن يختصر النص إلى أبعد الحدود لأن الرابي يهودا كان يعتقد حقا أن ثورة مباشرة في تقنيات الدراسة لا يتوقع حدوثها توا وأن الميشناه نفسه سيتم تعليمه شفهيا باعتباره أساسا لكل بحث متعمق ودقيق. إذاً فإن كل عبارة مصاغة في منتهى الدقة كانت خلاصة تم الوصول إليها عقب الحوارات والمناقشات التي دارت في أكاديميته.

تم إدراج الكثير من القوانين اليهودية والميشناوت في الكتاب الجديد بشكلها الأصلي تارة إضافة إلى بعض التفسيرات الأكثر حداثة وتارة أخرى كما هي دون تغيير وذلك احتراما للغة القديمة. (في عهد التلمود كان يحافظ على أن تعكس مشنايوت معينة ليس فقط المنهج وإنما أيضا الأساليب

التعبيرية الخاصة بأهل أورشليم أو يهودا). وقد تم صياغة القوانين الشائعة بحيث أن يصان جوهرها إلا أنه كان يجب كذلك تلخيص مناهج الأجيال العديدة من الحكماء ومناقشاتهم. وكما سبق أن ذكرنا فإن الرابي يهودا كان يؤسس عمله على تجمعيات الرابي مير وإنما بإدخال عدة تعديلات شكلية على المخطوطة اشتملت على بعض الاصلاحات، والتلخيصات، والاستشهادات بمناهج مختلفة أو إلغاء قرارات مدارس معينة لصالح قرارات مدارس أخرى. وتم كذلك حذف مصادر كثيرة وبالأحرى المجادلات القديمة التي حسمت من قبل الأجيال السابقة. ومع ذلك تحتوي الميشناه على بعض المناهج التي كانت موضوعا للبحث ولم يتم قبولها قانونا وإنما احتفظ بها لأهميتهافي ادراك الموضوع وقيمتها باعتبارها مصادر مقارنة.

حاول الرابي يهودا في حدود الممكن أن يجد صيغا تعبر عن التوافق الشامل فيما يخص معظم القضايا. وحيث كان يعتقد أنه يعبر عن غاية القانون الجوهرية لم يذكر مصدره ويدل على أنه" ميشناه بسيط" (stam michnah) دون أن يحدد مؤلفه أو الشخص الذي قام بصياغته. تلك هي حال معظم الميشنايوت ولكن حيثما لم يصل العلماء إلى قرار حاسم كان الرابي يهودا يفضل عادة أن يحدد المناهج الأساسية المستخدمة للتحري في هذا الميشناه ذاكرا أسماء أهم مؤلفيها. ويقدم أحيانا جدول الآراء الموجودة: وكان أحيانا يميز منهجا معينا لاعتباره أساسيا دون أن يشير إلى صاحبه وإنما يضيف أسماء وآراء الحكماء الآخرين. ومن البديهي أنه إذا ما كان يتم الوصول إلى التوافق في الغالب أثناء المجادلات القديمة فإن الاختلافات أخذت تزداد تدريجيا مع الاقتراب من عصر الرابي يهودا. إن

الميشناه مؤلف ضخم يضم نصوصا تراجع آراء الحكماء من الجيل الذي سبق عهد الرابي يهودا مباشرة ولكنه يحتوي كذلك على بيانات مفصلة للمناقشات في زمن الرابي يهودا نفسه ورؤاه الشخصية التي كانت تذكر أحيانا كرأي منفرد مخالف للتوافق العام.

وحسب المصادر، لم يكتف الرابي يهودا بتدوين الميشناه وحسب بل كان يستشهد بها أثناء البحوث التي خاضها ومعاصروه. وكان يحدث له أن يغير رأيه في بعض القضايا وأن يصلح في الميشناه. كان من المستحيل أحيانا ادراج بعض صيغه أو نظرياته الجديدة في النص، نظرا لوجود قرار كان قد اعتمد من قبل، وفي مناسبات أخرى كان يسجل إضافات تتناقض مع قراراته الخاصة السابقة. كما أنه كان يحدث أيضا أن تبطل الصيغة الجديدة بعض الميشنايوت السابقة ولكن طالما أرادت القاعدة أن "يبقى كل ميشناه في مكانه إلى الأبد" فكان يحتفظ بالمبدأين معا.

لقد شهدت هذه الحقائق على تماثل الميشناه ومتانته منذ كان الرابي يهودا لا يزال على قيد الحياة. وبعد مماته لم يجر عليه إلا تعديلات ضئيلة أو إضافات وجيزة لا تغير النص بشكل جوهري. لقد نجح الرابي يهودا في إنجاز الميشناه وإعطاء المصنف شكله النهائي وميزاته الدائمة واضعا بذلك نهاية لعصر التنايم (tannaïm). وقد سلمت الأجيال القادمة من عبء الواجب في الاستغراق في البحر الهائل من القوانين المستمدة من مئات المصادر المختلفة من أجل معرفة القانون الشفهي. لقد صار هذا المصنف المبني بوضوح والذي بإمكانه تغذية كل بحث جديد جاهزا للاستخدام منذ الآن فصاعدا. لم نعلم بعد إذا ما تم تدوين الميشناه وانتشاره على نطاق

واسع مباشرة (كما تدعي مدرسة معينة) أم كان قد صيغ شفهيا (كما يعتقد الكثيرون) ومهما يكن من أمر فهوكتاب كامل ومقدس لا يتنازل عن قداسته إلا للتوراة وحدها.

إن الميشناه مدون بلغة يهودية واضحة ودقيقة تتميز باصطلاحية قانونية –هالاخية مميزة وموجزة للغاية. وتختلف هذه اللغة عن العبرية التوراتية في أساليبها ومفرداتها وقواعدها النحوية. ومع أن لغة الميشناه تأثرت إلى حد ما بالآرامية، لغة قريبة من اليهودية كانت آنذاك شائعة الاستخدام، فأنها تمثل مرحلة أساسية في تطور اللغة اليهودية. ويعتقد بعض الباحثين أن العبرية الميشنية كانت لغة أدبية أو لهجة تقنية مستخدمة من قبل الحكماء فقط، إلا أن الوثائق والرسائل التي تم اكتشافها حديثا تبرهن على بطلان هذه " الادعاءات". فالعبرية الميشنية كانت لغة حية ومحكية.

VI
حكماء تلمود بابل (أموraيم بابل)

بعد تدوين قوانين الميشناه وبعد وفاة الرابي يهودا تبدأ مرحلة جديدة هي مرحلة حكماء التلمود، (أموraيم- amoraïm)، وجاءت هذه التسمية اشتقاقا من الفعل (أمار amar) الذي يفيد المعنى "تكلم، فسر"، فأموraيم هم مفسرو الميشناه. وقد ضمن الانتقال من " تنّايم" إلى " أموraيم" زملاء الرابي يهودا الشباب الذين كرسوا أنفسهم للرسالة ليس فقط بدراسة الميشناه وتفسيرها وإنما أيضا بمواصلة أعمال أستاذهم، الذي لم يجمع في الحقيقة إلا جزءا صغيرا جدا من ثروة الحكمة الحقيقية المدروسة في الأكاديميات المختلفة. ومع أن عمله في تجميع القوانين اعتبر أنه غطى الجزء الأساسي منها، فقد اعتقدوا أنه سيكون مفيدا حفظ المادة الإضافية كملحق للبحث ولأهداف المقارنة.

وقد انكب أفضل تلاميذ الرابي يهودا، راف حيّا(Rav `Hiya) وراف أوشايا(Rav Ochaya)، على العمل بتدوين القانون الشفهي بطريقتهم الخاصة. إن أعمالهم متجمعة جزئيا في كتاب تحت عنوان (توسيفتا- Tossefta)، أو حرفيا "إضافات". الذي احتفظ به حتى الآن باعتباره بحثا مستقلا. إن " التوسيفتا هو أيضا ترجمة ملخصة للقانون الشفهي ولكن وفقا لمنهج أكاديمية الرابي نيحيمياه (Né`hémiah)، أحد تلاميذ

أكيفا(Akiva). تم في هذا الزمن أيضا كتابة "ميدراشيي الهالاخاه" (midrachei halakhah)[1] التي تبين وتشدد على الروابط فيما بين القانوني الشفهي والمدون. وقام حكماء آخرون أيضا بتجميع المادة التنّايمية ولكنه لم يصل إلينا من هذه الأعمال إلا آثار قليلة. وتبين غزارة هذه المواد من خلال تفسير مجازي للآية من نشيد الأنشاد: " هنّ ستون ملكة وثمانون سرية وعذارى بلاعدد"(٦ : ٨) الستون ملكة هي البحوث الستون (للميشناه)، والثمانون سرية- التوسيفوت، عذارى بلا عدد- القوانين والوصايا الإلهية. وتسمى القوانين المنفردة وتفسيرات النصوص التنّايمية التي لم تدخل في الميشناه (باريتوت - baraïtot) أي تعاليم خارجية أو مادة ملحقة.

استمر العمل في حفظ مجموعة القوانين الشفهية الهائلة وتدوينها خلال بضعة أجيال ولكن أهميته تضاءلت عندما توجهت دراسة التوراة نحو آفاق أخرى. وظلوا يلقبون " التنّايم" الحكماء الذين تكرسوا لتذكر أعداد كبيرة من البارايتوت، إلا أن هذه التسمية تغيرت كثيرا في مفهومها. فلم يعد التنّايم مبدعي القانون الشفهي بل أشخاصا موهوبين بذاكرة ممتازة لم يفهموا دوما معنى ما يحفظونه. وكانوا يتواجدون زمنا طويلا في أكبر الأكاديميات وكأنهم وثائق حية كان يستعين بهم الحكماء لتوضيح القضايا المطروحة أثناء دراسة الميشناه.

وفي فترة بين عام ٣٠٠ حتى عام ٥٠٠ سمي الحكماء "أمورايم". وتقابل هذه الفظة أصلا العمل الذي باشر به التنّايم. وكان الحكماء

1- ميدراشيي الهالاخاه= شروح لاهوتية تستهدف استخلاص القانون

البارزون يناقشون عادة القضايا القانونية أو الغير قانونية (الأغاداه- aggadah) أمام الجمهور وبحسب العرف. كان الأستاذ يتكلم في العبرية بينما كان تلاميذه يترجمون ملاحظاته إلى الآرامية (اللغة الشعبية في ذلك العصر) لأولئك الذين لم يفهموا العبرية. وكان هؤلاء المترجمون يتوسطون أيضا أثناء تلاوة التوراة الجماعية بترجمتهم لكل آية إلى الآرامية بحيث يسهل فهم مضمونها للجميع. إذاً فإن الأمورايم في البداية كانوا مترجمين وأحيانا مبسطين للتعاليم القانونية الأساسية، وبعد المرحلة المشنية اعتبر الحكماء أنفسهم مفسري (أمورايم) الميشناه. وبدلا من أن يبدعوا باجتهادات قانونية خاصة بهم كرسوا أنفسهم لتفسير النص ونشره وسط الشعب. إلا أنهم أصبحوا مع الزمن مرشدي الشعب اليهودي وقدموا اجتهاداتهم ولكنهم باهتمامهم الكبير بالتواضع لم يغيروا اللقب.

إن مرحلة إنجازالميشناه هي مرحلة ذات أهمية تاريخية كبيرة لأسباب كثيرة، وتميزت أيضا بإنشاء مركز بحث مستقل في بابل. صحيح أنه كان حكماء في بابل على الدوام، وأن بعضا من أعظم التنّايم كانوا بابليين أصلا، كما هيليل،إلا أن الحياة اليهودية في هذا القطر كانت تعتبر دائما امتدادا للثقافة الفلسطينية باعتبارها قاصرة عن تلبية حاجاتها الروحية الخاصة. ومع ذلك، فعندما تبين أنه لم يوجد ثمة شخصية ذات عمق وشمولية تجعلها قابلة لأن تضطلع بميراث الرابي يهودا السياسي والروحي، أخذت سلطة المركز الفلسطيني تضعف وتتضاءل. إضافة إلى ذلك فإن الظروف السياسية والروحية في فلسطين كانت قد تدهورت وحركة الهجرة التي تلت دعمت الأكاديميات الموجودة في دياسبورا.

وفيما كان المركز الفلسطيني يفقد أهميته نهض الأمورا العظيم (راف أبّا بن إيبو- Rav Abba Ben Ibo) المعروف أيضا بلقب (أبـا أريخا – Abba Arikha أو أبا الكبير) للتحدي بتشييد مركز روحي في بابل وقد تفوق هذا المركز مع الأيام على المركز الفلسطيني. وكـان الرابـي أبّـا يرافق عمه وأستاذه راف حيّا(Rav `Hiya)، وهو تلميذ وزميل للرابي يهودا، في رحلاته إلى هذه البلاد. وهكذا أكمل دراسته عمليا تحت إشراف الرابي يهودا مباشرة وأصبح عضوا في السانهيدرين. لقد عاش طويلا في فلسطين وكان يعود، كما يبدو، من وقت إلى آخر إلى بابل حتى استقر نهائيا في وطنه لأسباب شخصية. وكان قد تعرف هناك إلى عدد كبير من الحكماء إلا أنه أدرك أن التعليم في بابل غير منظم بشكل جيد ومستواه لا يساوي مستوى التعليم الفلسطيني. لقد اشتهر راف أبّا باعتباره أحد حكماء فلسطين الأكثر بروزا. والذي سام كاهنا لدى الرابي يهودا ذاته، وجمع المشنايوت وكان خبيرا بالتقاليد الفلسطينية والبابلية. ولكي لا يثير الضغينة عند الرؤساء الطائفيين أقام في مدينة سورا الصغيرة بدلا من أن يختار أحد مراكز البحث الكبيرة وأسس فيها أكاديميته الخاصة. ولكن الحكماء البابليين الكبار سرعان ما انجذبوا إلى هذا المركز الجديد وقد تجمع فيه آلاف التلاميذ. وكان لراف أبّا تأثير كبير على الطائفة البابلية لدرجة أخذوا يدعونه ببساطة راف[1]، وبقي معروفا بهذا اللقب حتى اليوم. لقد اعترفت بسيادة مركز سورا اليهودية البابلية كلها تقريبا وعملت الأكاديمية بأشكال مختلفة طوال ستين عاما.

1- اللفظة " راف" تفيد معنى " الأستاذ"

استطاع راف المشهور بورعه وروحه النبيلة. بمبادرته الشخصية وبمساعدته وتشجيعه، أن يرفع مستوى التعليم في بابل. وأسس أحد معاصريه الشباب، الحكيم البابلي صموئيل (Samuel) مركزا ثانيا في مدينة نيهارديا (Nehardea). وظلت هذه الأكاديمية، التي استقرت فيما بعد في مكان آخر، شريكة ومنافسة ودية لسورا طوال الفترة التي بقيت فيها بابل مركزا مزدهرا لدراسة التوراة.

شكل الجيل الأول من الأمورايم، راف وصموئيل، نموذجا سارت على غراره دراسة التوراة في هذا البلاد قرونا طويلة. وكانا رغم الاختلاف الكبير في طبعهما صديقين مقربين. تعود أسرة راف بأصلها إلى بيت داوود وترتبط بروابط عائلية بريش غالو(rech galou)[1]. كان راف على معرفة جيدة بتقاليد الدراسات الفلسطينية وهو مؤلف لمصنفات مشنايوت عديدة. وقد تم في أكاديميته تأليف الشرح النهائي لسفر اللاويين المعروف بعنوان (سيفرا ديبي راف- Sifra debei Rav)، ويعزى إليه أيضا أهم صلوات العام الجديد. أما صموئيل فكان مختلفا كليا عنه كما في مظهره الخارجي كذلك في نشاطه العملي. كان راف يمارس تجارة على مستوى دولي بينما أصبح صموئيل أحد أشهر الأطباء في زمنه وفلكيا زاع صيته ورئيسا للبروتوكول في محكمة الإكسيلارخ.

كانت تقنية الدراسة التي اعتمدتها هاتان الأكاديميتان تركز على توضيح الميشناه بواسطة استشهاد بنبذ مشنايوت ملحقة مأخوذة من المصادر المماثلة في محاولة تحقيق تحليل الميشناه انطلاقا من جميع

1- ريش غالو أو الإكسيلارخ هو رئيس وراثي لطائفة اليهودية في بابل

وجهات النقد الممكنة. وبما أن الشريعة لم تكن تسمح بأن تتم رسامة الكهنة خارج فلسطين لم يحصل حكماء بابل على لقب (الرابين-rabbin)، لذا كانوا يلقبونهم "راف"، وكان هذا اللقب يشهد على معرفتهم ولكنه لم يمنحهم وضعا قانونيا رسميا. وللسبب نفسه لم يكن ممكنا تأسيس مؤسسة مماثلة للسانهيدرين في بابل. ولم يكن هدف البحث بالضرورة الوصول إلى أحكام قانونية واضحة وهذا ما جعل الميل إلى التركيز على جوانب البحث التأملية الموجود لدى جميع الأمورايم، بما فيهم أمورايم فلسطين، يتعزز ويكبر..

وكانت الأكاديميتان تختلفان اختلافا كبيرا في مناهجهما لتحليل ودراسة الميشناه لذا فقد انطلق البحث، خلال القرون التي تلت، من المناظرات التي كان يتعارض أثناءها راف وصموئيل فيما بينهما. و قد أقر فيما بعد بالاعتماد على قرارات صموئيل في مادة القانون المدني بينما أمتازت قرارات راف في المجالات الأخرى. وهذا لم يمنع طبعا تلاميذهما من أن يثابروا في استخدام المنهجين على حد سواء.

أقام كثير من الحكماء البابليين من الأجيال اللاحقة في فلسطين وكان لهم هنالك مكانة مرموقة، إلا أن الأكاديميات البابلية كانت من الضخامة والأهمية بحيث استطاعت تطوير تقنياتها الخاصة في الدراسة ومدارسها الفكرية المميزة وقد تولى الرئاسة في سورا (راف هونا – Rav `Huna)، تلميذ راف بينما نقل خليفة صموئيل، راف يهودا (Rav Yahouda)، وهو أيضا تلميذ قديم لراف، أكاديمية ناهارديا (Nahardea) إلى بومبيديتا (Poumbedita) التي أصبحت مقرا دائم لهذه الأكاديمية.

ونذكر هنا بين علماء هذا العصر: راف حيسدا (Rav `Hisda) الذي عاش حتى سن متأخرة جدا؛ راف شيشيه(Rav Chechet) الذي كان أعمى وأحد علماء العصر الباريزين و" رجلا أقسى من الحديد" ذا لسان لاذع وصاحب قرارات حاسمة جدا؛ وراف ناحنام (Rav Na`hnam)، نسيب الإكسيلارخ الذي كان قاضيا لامعا في تقليد صموئيل.

و بإمكان الجيل الثالث من الأمورايم أن يفتخر بشخصين مميزين: رابا (Rabba)، واسمه اختصار من راف أبا (Rav Abba)، وكان شخصية رائعة (" رجلا يرفع الجبال"، حسب رأي معاصريه) وقد تولى مسؤولية إحدى الأكاديميات منذ شبابه؛ وراف يوسف (Rav Yossef) الذي كان أخصائيا كبيرا في التوراة. لقد فقد راف يوسف نظره مع تقدم العمر ولكنه لم يتخلى عن طيبته وحنانه تجاه تلاميذه، وفي الواقع كان نائبا عن صديقه رابا في رئاسة الأكاديمية. لقد أدرجت المناقشات التي دارت بين هذين الرجلين في برنامج التعليم النظامي في الأكاديميات. وكان بعض الحكماء ينقلون إلى بابل ملخصات البحث الفلسطيني. وكان هذا التواصل المتجدد مصدرا للإلهام بالنسبة لأستاذين اعتبرا من أركان البحث البابلي وهما أباييه (Abayé) ورافا (Rava). إن (أباييه) لقب أختاره رابا لابن أخيه ناحماني بن كايليل (Na`hmani Ben Kaylil) وكما يبدو يعني هذا اللقب " أب صغير" لأن ناحماني بن كايليل كان يحمل اسم والد أبا، نحماني. وكان يتيما ترعرع عند عمه وعاش مثله في عوز شديد فكان يعمل في الأرض لكي يحصل على قوته ويدرس في الليل أو خلال فصل الركود. وكان من التلاميذ المفضلين ولكن أيضا من النقاد اللاذعين لراف

يوسف. لقد درس عند الأستاذين وخلف راف يوسف على رئاسة الأكاديمية. أما رافا الذي كان اسمه الحقيقي أبا بن راف هامّا (Abba Ben Rav Hamma) فقد كان تلميذا لمدرسة أخرى، مدرسة راف ناحمان وراف حيسدا. وباعتباره تاجرا ثريا كان قريبا من الأسرة الملكية الفارسية وعاش في مدينة ميحوزا (Me`hosa) التي كانت آنذاك مركزا تجاريا هاما ومزدهرا. وكان رافا أصغر سنا من أباييه ولكنهما كانا أصدقاء منذ الطفولة على الرغم من هذا التفاوت الكبير فيما بينهما. يقدم التلمود بيانا لمئات المناظرات التي أوقفتهما وجها لوجه وأصبحت المناقشات التي دارت بينهما أو بين تلاميذهما أمثالا كلاسيكية موضحة لأساليب التلمود البابلي. وقد اتسم كلاهما بالذكاء وحدة الذهن إلا أن أباييه كان يحاول نوعا ما التمسك بالشكليات بينما كان زميله صاحب منهج أكثر واقعية. وكان أباييه أكثر اعتدالا في استنتاجاته ويعطي الأفضلية لقرارات بسيطة ولكن قرارات رافا كانت أكثر وضوحا على الرغم من استخدامه لتقنيات أكثر تعقيدا. كانا يتفقان في ميادين كثيرة والكثير من العناصر القانونية كانت ثمرة جهودهما المشتركة.

كان نتاجهما غزيرا وجيدا إلى حد جعل معه الحكماء من الأجيال اللاحقة، راف بابا (Rav Pappa)، راف ناحمان بار إسحاق (Rav Na`hman Bar Icaak) وراف حونا بن يهوشوا (Rav `Huna Ben Yéhochoua) يكرسون جزءا كبيرا من طاقتهم لتطوير النظريات المشروحة من قبل هذين الحكيمين وشرعوا باستخلاص استنتاجات من أعمالهم. وكما اتضح فيما بعد فقد شكلت مرحلة أباييه ورافا انعطافا في دراسة التوراة.

كانت التقاليد التي تنتقل قبلهما من أستاذ إلى تلميذ تلعب دورا أساسيا في البحث، بينما أخذ بعدهما التحليل النقدي والتنقيب الشخصي وإبداع التقنيات الجديدة يزداد أهمية باستطراد. ولهذا السبب كانت الاستنتاجات التي توصلت إليها الأجيال اللاحقة، بعد الفحص والحذف، مهمة جدا من وجهة النظر القانونية.

وقد أنجب الجيل السادس من الأموراييم شخصية أخرى لا مثيل لها، راف أشي (Rav Achi)،الذي كان مديرا لأكاديمية سورا وشيد مركزا كبيرا لدراسة التوراة. ومع أن تأثيره كان راجحا إلى حد بعيد فإننا لا نملك الا معلومات قليلة حول أصله وبيئته العائلية ونعلم فقط أنه كان فاحش الغنى ويحافظ على علاقات متواصلة جدا مع السلطات الفارسية وأن نفوذه كان أوسع من نفوذ الإكسيلارخ ذاته .لقد كان في الحقيقة القائد السياسي للمجتمع اليهودي في بابل. بل وأكثر من ذلك فقد اعترف به راف أشي عالميا بأنه أعظم حكيم في زمنه. وكان من نصيبه ذلك المزيج من " التوراة والسلطة " الذي كان الرابي يهودا ها- ناسي موهوبا به. وإذا ما اندفع راف أشي إلى كتابة تلمود بابل، فهذا لأنه كان يخشى أن يزول في طي النسيان .في هذا الوضع من الفوضى، الركام المتكدس من المادة الشفهية مع الزمن. وخلال السنوات العديدة التي عمل فيها مديرا للأكاديمية (ستون عام تقريبا) كرس راف أشي نفسه لضبط بنية التلمود البابلي. كان ذلك عملا جبارا أوسع من عمل تجميع الميشناه ويتطلب طرق تنظيم ونشر جديدة كل الجدة. لا يذكر التلمود راف أشي بقدر ما يذكر بعض الحكماء الآخرين ولكن كمية ضخمة من المادة المجهولة الاسم تحمل بصمته.

كان يلزم أكثر من جيل واحد لإنجاز هذا العمل فبعد أن وضع راف أشي الأساس تناول المشعل رافينا (Ravina)، وهو خليفة وتلميذ وزميل له. يعتبر راف أشي ورافينا " آخر الأساتذة " وقد انتهت معهما مرحلة الأموريم. لقد واظب تلاميذ راف أشي وبعدهم تلاميذهم على العمل في كتابة تلمود بابل. وتتضمن الترجمة الأخيرة أسماء بعض الحكماء الذين عاشوا قرنا بعد راف أشي ولكن مشاركتهم في العمل لم تتجاوز مجال الإتمام ووضع اللمسات الأخيرة فالابداع الحقيقي كان أساسا نتاج عمل هذين المعلمين الكبيرين.

وخلال القرنين التاليين كان الحكماء يدرسون التلمود مضيفين إليه تعديلات بسيطة. وكانت طائفة هؤلاء الحكماء، الذين عرفوا بلقب (سافورايم– savoraïm)، أي" المفسرين" هم الذين أكملوا عمل تدوين تلمود بابل. ولم يذكر في معظم الحالات إلا أسماؤهم. ولا نعرف إلا القليل عن شخصياتهم وإنجازاتهم الشخصية.

و بعكس ما حدث مع الميشناه، لا يتميز أي حكيم بأنه أنهى كتابة التلمود، ومن هنا التعبير ذو المغزى العميق: " لن يكمل التلمود أبدا". ولن يتوقف النشاط الفكري القائم على التلمود وسيتخذ عبر العصور أكثر من شكل جديد.

VII
أمورايم فلسطين

إذا ما حدد موت يهودا ها– ناسي نهاية مرحلة الميشناه فقد استمر البحث المشني جيلا كاملا بحيث سدّ تاريخيا وفكريا الثغرة بين التنّايم والأمورايم. وكان حكماء هذا العصر الذين عكفوا على دراسة الميشناه وتفسيره مؤلفي تجميعات ال"مشنايوت" الملحقة أيضا. لعل هذا الاتجاه يعود بأسبابه إلى عدم وجود أستاذ قادر على الحلول محل الرابي يهودا.

عين هذا الأخير خلفا له ابنه البكر، الرابان غماليل بن رابي (Rabban Gamaliel Ben Rabbi) الذي كان مشهورا بأخلاقه العالية ولكنه لم يعتبر قط من أعظم حكماء عصره. وأعطيت رئاسة الأكاديمية إلى أحد تلاميذ الرابي يهودا المفضلين. ومنذ ذلك الحين أعتبرت رئاسة السانهيدرين بالإجماع هذه الوظيفة الرفيعة الشأن وذات الأهمية السياسية الكبيرة، عديمة الأهمية من وجهة النظر الأكاديمية. وفي الوقت نفسه لم يعد رؤساء الأكاديميات يحتفظون بالسلطة السياسية والاجتماعية، اللتين كانتا من امتيازات منصب الناسي في زمن أتباع هيليل. وقد أصبحت الحال أكثر تعقيدا نظرا لأنه كان بين تلاميذ يهودا علماء من أمثال راف هيّا (Rav `Hiya) وراف أوشايا(Rav Ochaya)، والرابي ياناي (Rabbi Yannaï) والرابي ليفي (Rabbi Levi) الذين

استمروا في تأسيس أكاديمياتهم الخاصة وتجميع بارايتوت خاصة بهم. ومع أن بعض تلاميذ الرابي يهودا ما زالوا على قيد الحياة، فإن نشاط الأموراي الحقيقي لم يبدأ إلا مع حكماء الجيل الثاني ومن أمثالهم إبنا الراف هيّا الأثنان، يهودا (Yéhouda) وهيزيكياه (Hezekiah) والرابي يهوشوا بن ليفي (Yéhochoua Ben Levi)الذي اشتهر بقداسته. ولم يعد مركز الطبرية، مقر الناسي وموضع السانهيدرين هو المركز الهام الوحيد. فقد استمر الحكماء في تأسيس مدارسهم في مدن أخرى: ليدا (Lydda)، في اليهودية، القيصرية(Césarée) على شاطئ البحر الأبيض المتوسط وتسيبوري (Tsipori)، منافسة طبرية التقليدية، في الجليل.

وترتبط مرحلة التلمود الخصبة في فلسطين باسم رجل جسد البحث في هذا البلاد وهو الرابي يوحانان (Rabbi Yo`hahah) الذي كان معروفا أيضا بلقبه بار- نافكا (Bar Naphka) أي" ابن الحداد". وكان بإمكان الرابي يوهانان الذي عاش شيخوخة طويلة أن يتردد إلى الرابي يهودا ها- ناسي، وهو من أصغر تلاميذه سنا، ولكنه أتم الجزء الأساسي من دراسته لدى الرابي ياناي(Rabbi Yannaï) والرابي حيزيكيا (Rabbi Hezekiah). اتصفت حياة الرابي يوحانان الخاصة بالمأساوية لكنه أظهر روح تضحية جبارة ودأبا كبيرا في الدراسة. ومع أنه كان من أسرة ثرية فقد توجب عليه، لكي ينفرد للتوراة، أن يتخلى شيئا فشيئا عن أملاكه كاملة وأن يبقى على قيد الحياة بعد موت أبنائه العشرة(غير أن ثمة أسطورة شاعت أن تترك واحدا منهم على قيد الحياة وقد جعلته يعيش بعد أبيه طويلا لكي يذهب إلى بابل ويصبح أعظم حكماء الجيل الرابع).

يبدأ البحث الفلسطيني مرحلته المجيدة مع تعيين الرابي يوحانان رئيسا لأكاديمة التيبيرياد. وكان منصب الناسي آنذاك يحتله الرابي يهودا، حفيد الرابي يهودا ها- ناسي، الذي عرف باسم "نيسيا" (nessia) (كلمة آرامية تعني "رئيس") تميزا عن جده. وتلقبه بعض النصوص ببساطة " الرابي" لأنه كان أيضا حكيما عظيما .لقد كان نصيرا للرابي يوحانان ومعجبا به وخدم سنينا طويلة رئيسا لإحدى الأكاديميات وأبدع تقنيات جديدة في البحث الفلسطيني.

ومع أن الرابي يوحانان نفسه كان قد درس لدى الحكماء البابليين ويكن لهم احتراما كبيرا (كان يستخدم في رسائله إليهم الصيغة " أساتذتنا في بابل") فقد طور منهجا خاصا به. كان العلماء الفلسطينيون يستعملون عموما تقنيات أبسط من تلك التي شاع استخدامها في بابل وذلك في سبيل توضيح المسائل. وكانوا يدركون تماما بأنهم مخولين بتعريف القانون الأساسي "الهالاخاه" دون الاسترسال في شروح معقدة وذمامية[1] للميشناه. وكانت مبادئ الرابي يحانان الأساسية واضحة لا لبس فيها وقد حاول أن يتوصل إلى تقنية موحدة لتفسير القوانين المختلفة. كان عالما من الطراز الأول في الأدب المشني والتقليد ويتمتع بقدرة فائقة على التحليل. وبفضل شخصيته المميزة المقرونة بأساليبه في الدراسة استطاع أن يتفوق على العلماء البابليين الذين رأوا فيه مرشدا لجيلهم. وقرر عدد من الأمورايم البابليين أن يقيموا في فلسطين لكي يدرسوا بقربه. وتقول رسالة إلى الأمورا البابلي المشهور رابا كان قد

1- الذمامة مصطلح لاهوتي، علم مبحث الذمة، دراسة أحوال الضمير

أرسلها له أخوته "لديك أستاذ واحد في فلسطين وهو الرابي يوحانان". وتشير هذه الرسالة إلى أن الرابي رابا ذاته كان بإمكانه أن يتعلم من هذه الحكيم. وفي الحقيقة، فإن أفضل تلاميذ الرابي يوحانان كانوا علماء بابليين ذهبوا إلى فلسطين حيث أصبحوا من المعجبين المتحمسين بالتقنيات التي تم تطويرها في هذا البلاد.

وكان بينهم تلميذ راف المجتهد وصديقه العزيز، راف كاهانا (Rav Kahana). وأيضا راف إلازار بن بيدات (Rav Élazar Ben Pedat)، تلميذ راف وصموئيل الذي أصبح طالب الرابي يوحانان المفضل، وراف أسي (Rav Assi)، كاهن ذو شأن، وراف زيرا (Rav Zira) "المتحمس" الذي اشتهر ليس فقط بمعرفته الواسعة إنما أيضا بأنه كان أكثر الرجال عدالة وورعا في زمنه، وراف أبّا (Rav Abba)، الدايان (le dayan)[1]، وكذلك راف حايّا بار أبّا (Rav `Hiya Bar Abba)، "المخلص"، الذي اجتهد في تعليم الرابي يوحانان لدرجة اعتبر مرجعا في المادة، وكثيرون غيرهم. إنه لمن الطبيعي أن يعتبر حكماء فلسطين أنفسهم تلاميذاً للرابي يوحانان. والجدير أن نذكر بينهم الرابي الأرستقراطي يوسي بار حنانياه من القيصرية (Rabbi Yossi Bar `Hananiah de Cesaree) الذي كان مثقفا جدا ومفعما بالدعابة ويعتقد أنه هو مَن أستلهم بالعبارة التلمودية: "سخر منه في فلسطين". وكان هناك أيضا الرابي أباهو (Rabbi Abahou)، أديب نبيل اشتهر بوقاره الكبير وكان، باعتباره تاجرا دوليا ناجحا، على علاقة وثيقة بالسلطات القيصرية وكان له نشاط كبير في أوساط غير يهودية وفي أوساط الطوائف الهرطوقية.

1- الدايان = القاضي

وإنما الأقرب من الرابي يوحانان كان نسيبه ريش لاكيش (Rech Lakich)، الرابي ريش لاكيش، الذي كان زميله ورفيقه في المناقشات. وكان قد درس في صباه ولكنه توصل فيما بعد إلى بيع نفسه لأسباب الفقر كغلادياتور (مصارع في روما القديمة) ولم ينجو من هذه التجربة القاسية إلا بفضل قوته الجسدية الهائلة. وقد غير لقاؤه الدرامي مع الرابي يحانان مصيره كليا. وتروي رواية أنه ذات يوم، عندما كان يسبح في نهر الأردن رأى الرابي هوحانان ريش لاكيش وهو يغطس في الماء فلم يملك إلا وهتف معجبا به:

"إن قوتك يجب أن تكرس للدراسة!" و رد ريش لاكيش، الذي تأثر من جهته أيضا بجمال الرابي يوحانان، بنفس الأسلوب: "إن جمالك يجب أن يكرس للنساء" فوعده الرابي يوحانان أن يعطيه أخته، التي هي أجمل منه، زوجة له شرط أن يغير طريقة حياته ويعود إلى الدراسة. وبالفعل عاد ريش لاكيش إلى الدراسة وأصبح من أعظم حكماء عصره مما أثار إعجاب الرابي يوهانان وتقديره. وفي هذا الجزء من حياته تحول إلى ناسك لا يبتسم أبدا ويرفض أن يتوجه جهارا إلى أناس مشبوهين (يقال إن الذين كان يوجه لهم ريش لاكيش كلاما في السوق كانوا أناس لا يحتاجون إلى الكفالة عندما يقترضون). وتقدم النصوص مئات الأمثال على التبادل الفكري فيما بين الرابي يوحانان وريش لاكيش. وكان الرابي يوحانان يعتبر هذه المناقشات طرقا ممتازة لتعميق المعرفة ويقول أنه في غياب ريش لاكيش يشعر بأنه كالعاجز عندما يحاول التصفيق. لقد سبق ريش لاكيش الرابي يوحانان إلى القبر، فحزن نسيبه حزنا عميقا ولم يتعزى ولحقه إلى مسكنه الأخير بعد زمن ليس بطويل.

أصبحت أكاديمية الطبرية مع الرابي يوهانان أكبر المراكزالعلمية لدراسة القانون الشفهي وكان رئيسها ، العالم في القانون والأسطورة في آن معاً ، يتمتع باحترام شامل وعميق. وعلى الرغم من أنه كان عرضة لنوبات غضب فقد كان يتعامل مع تلاميذه وكأنهم أبناؤه. ويقول التلمود عنه:" لو أخذنا كأسا من الفضة الخالصة وسكبنا فيه حبات رمانة حمراء ، ثم زينا هذا الكأس بالورد ووضعناه بين الظل والشمس لكان مساويا بالرابي يوهانان روعة وجمالا" . وقد اكتسب المركز الفلسطيني بوجوده مزيدا من السطوة، وكانت منازعات بابلية عديدة تحسم لمجرد "رسالة من فلسطين" . نال تعليم الرابي يوحانان تقديراً كبيراً وكانت قراراته تقبل حتى ولو كانت تناقض قرارات راف وصموئيل معاً .

ومن أجل توطيد الاتصال فيما بين المدرسة الفلسطينية وبابل أحدثت وظيفة " ني- حوتيه" (ne`houtei)، تعني الكلمة " الذين ينزلون" . وكان " ني- حوتيه" حكماء يذهبون من فلسطين إلى بابل لنقل اجتهادات أكاديمية الطبرية. وكان بعض منهم تجارا يسافرون لأسباب عملهم ولكن كان يتم إرسال معظمهم من قبل الأكاديمية خصوصا لهذه الغاية أو أحيانا بهدف الحصول على دعم مادي لصالح تشييد مؤسسة جديدة للبحث لم يكن باستطاعة الطائفة الفلسطينية تمويله. وكان من أهم هؤلاء الرسل الحكيم أولا (Oulla) الذي اشتهر في فلسطين باسم "أولا بار إشمايل" (Oulla Bar Ichmael)، و"رابا بار حنا" (Rabba Bar Hanna`) الذي كان رحالة مشهورا برواياته المفعمة خيالا والتي غالبا ما تنطوي على استعارات سياسية ودينية. وكان الاثنان من معاصري الجيل

الثالث من حكماء بابل. وجاء بعدهم راف ديمي (Rav Dimi) ورابين (Rabin) اللذين عملا في زمن الجيل الرابع. يضم تلمود بابل كمية كبيرة من المواد الصادرة من فلسطين، إشارة إلى أن التعاليم الفلسطينية كانت تتحول إلى أكاديميات بابل حيث يتم تحليلها وتطويرها .

عاش الرابي يوحانان عمرا طويلا وكان نفوذه واسعا ومركزه قويا لدرجة جعلت معها أجيالا بعده يعتقدون أن تأسيس التعليم الفلسطيني وتنظيمه يعود إليه دون غيره. وهذا غير ممكن بالطبع ولكن حقيقة أيضا أن الجزء الكبير من هذا العمل كان قد أنجزه هو بمساعدة تلاميذه.

بقيت أكاديمية الطبرية مزدهرة حتى الجيل التالي. وكان تلاميذ الرابي يوحانان حكماء بارزين متحمسين يلتزمون بنشاط عملي مبدع خاص. لم يسبب موت الرابي يوحانان أزمة جسيمة. وكانوا يتابعون أبحاثهم. وحتى عندما لم يعد مركز الطبرية في موقع المرجع الوحيد للحكماء فقد ظل التلاميذ البابليون يتوافدون إليه. وقد لمع بينهم راف يرميّه (Rav Yermiyah) الذي كانت طريقته الخاصة في التعبير عن شكوكه من أجل توضيح المواضيع تثير أحيانا غضب أساتذته الفلسطينيين غير المعتادين على هذا الاسلوب ومع ذلك كان راف يرمية يعتبر نفسه فلسطينيا وقد هزأ من الحكماء البابليين واصفا إياهم ب" بابليين أغبياء يتكلمون بصيغ مبهمة لأنهم يقيمون في بلد يلفه الابهام".

بدأت اليهودية الفلسطينية في القرن الرابع تشعر بالتأثير الدرامي للتطورات السياسية الخطيرة التي جرت وراءها تدهورا ماديا وانحطاطا روحيا. لقد ضعفت سلطة روما المركزية بعد سقوط أخر الأباطرة من أسرة

سيفيريوس (Severe) وأحدثت الحروب فيما بين المطالبين بالعرش ضغطا كبيرا وثقلت أعباء الضرائب وزعزعت بالتالي أسس الإمبراطورية برمتها. وكانت الطائفة اليهودية في فلسطين التي سبق أن عانت ثورات مختلفة قابلة للانثلام بشكل خاص: كان اليهود في معظمهم فلاحين غير قادرين على إخفاء محاصيلهم عن عيون السلطات. ومن جهة أخرى، فقد أخذت المسيحية التي كانت حتى ذلك الحين تمثل عقيدة الأقلية المضطهدة تثبت وجودها وأوشكت في بداية القرن الرابع أن تتحول إلى ديانة الدولة الرسمية. وقد أصاب الاضطهاد المعادي لليهودية الذي عقب هذه الأحداث الطائفة اليهودية في فلسطين وسبب موجة من الهجرة. استقر البعض في روما والبلدان الأوروبية الأخرى أو في بابل. وكان يجب بالتالي أن تصغّر الأكاديميات حجمها وأن ينخفض عدد تلاميذها. إضافة إلى ذلك كان قد اتضح للجيل الرابع من الأموراييم أن الجمهور الذي أرهقه الاضطهاد والصعوبات الاقتصادية أصبح أقل انجذابا إلى دراسة القانون وفضل أن يتوجه نحو الأسطورة التي كانت أسهل للفهم وتحمل رسالة العزاء للمظلومين.

تدهور الوضع لدرجة اضطر معه العلماء الفلسطينيون على تسفيه عملهم في تنسيق القانون الشفهي وتدوينه. وأصدروا مؤلفا موازيا لتلمود بابل عرف بعنوان "تلمود أورشليم". ويجب أن نضيف هنا أن هذا الكتاب لم تتم كتابته في أورشليم التي كانت آنذاك مدينة وثنية اسمها "آيليا كابيتولينا" (Aelia Capitolina) ومحرمة على اليهود، إلا أن أورشليم أصبح مع الزمن رمزا لفلسطين برمتها. والأرجح أن كتابة تلمود أورشليم تمت في طبرية وفي جزء منه في القيصرية.

يظهر التلمودان اختلافات كبيرة، على الرغم من أن الميشناه كان المرجع الأساسي بالنسبة للتلمود الأول كما للثاني وأن تقنيتي البحث كانتا متماثلتين جوهريا. يتناول تلمود أورشليم مطولا مواضيع يجهلها تلمود بابل ولا سيما القوانين المتعلقة بفلسطين وزراعتها ويحتوي بالمقابل على قليل جدا من المادة الغير قانونية (الأغاداه). وهذه هي النتيجة المفارقة للاهتمام الشديد بالأغاداه الذي ظهر في فلسطين. ونظرا لاهتمام الأجيال الأخيرة العميق بالمواضيع الأسطورية وتنظيم بعض الصلوات والشعر الليتورجي، لم يجد الحكماء صياغة أدب أسطوري أمراً ذا فائدة. وعلى الأرجح فقد تم تصنيف هذا الأدب الذي يحمل (مدراشي أغاداه - midrachei aggadah)، أي "التفسير اللاهوتي للأسطورة" بعد ذلك بفترة طويلة.

بالإضافة الى هذا التباين في تنسيق المادة ومناهجهما الفكرية والأكاديمية فقد اختلف المؤلفان أيضا في أسلوب إنشائهما. فكتب تلمود بابل بتحفظ واعتدال كبيرين وبإحساس فائق بالواجب، وكانت نصوصه تنقح بالتفصيل جيلا بعد جيل، بينما لم يدون تلمود أورشليم بطريقة صحيحة بل تم تجميع المواد فيه بسرعة ودون تدقيق كبير. لذا أعتبر تلمود أورشليم لفترة طويلة نوعا من الملحق أو أخا غير شرعي لتلمود بابل. إضافة إلى ذلك فقد تمت كتابة هذا الأخير بشكل نهائي في زمن أكثر حداثة ولهذا السبب يمكن اعتباره ملخصا لمسائل القانون الشفهي حري بالثقة أكثر من تلمود أرشليم. وأخيرا فإن تقنيات البحث في تلمود بابل، إضافة إلى اهتماماته الواسعة وتحليله الفكري الدقيق، تجعله منفتحا بشكل أفضل

على التطور الروحي. لقد استرعى تلمود بابل على الاهتمام لفترة طويلة. ورغم الاهتمام الحديث بتلمود أورشليم إلا أنه اعتبر دائما مصدرا ذا أهمية ثانوية. ولم تدرس وثائق التعاليم الفلسطينية إلا من خلال ما وجد منها في تلمود بابل أو في مدراشيي الأغاداه المختلفة.

VIII
كتابة تلمود بابل

يكشف أسلوب تدوين تلمود بابل عن طبيعة العمل الخاصة ويبرز ما هو مختلف فيه عن الميشناه. فالميشناه أساسا بحث قانوني يشتمل في جوهره على قرارات تتعلق بكافة ميادين التشريع الشفهي، إنما الاختلافات في وجهات نظر الحكماء مذكورة فيه باقتضاب شديد ولا يوجد فيه إلا نادرا استشهادات بمناقشات فريدة أو بحوث تتعدى إلى مجالات مختلفة كما في" ميدراش هالاخي أو أغادي". وبالمقابل فإن التلمود بحد ذاته ليس عملا مكتملا ويجب أن ينظر إليه كنوع من لمحة مختصرة عن المجادلات التي دارت فيما بين الحكماء. ولا يكمن معناه بشكل جوهري في القرارات القانونية ولكن في تقنيات البحث والتحليل التي سمحت بالوصول إلى هذه القرارات. وإذا تجاوزنا ما يتعلق بالشكل والتلخيص فإن التلمود يعكس مناهج البحث لأكاديميات بابل ويجب أن يدرك كجزء من الحياة، وكجوهر التجربة الفكرية للأجيال العديدة.

لم يشتمل عمل التدوين الذي باشر به راف أشي على عرض مناقشات الأجيال المتعاقبة إذ أن راف أشي أعد مؤلفا أكثر تعقيدا ينزع في نهاية المطاف إلى نوع من تلاقي الآراء التي أطلقت في عصور مختلفة حول القضايا القانونية. وكذلك فإن الجزء الأكبر من روعة التلمود، والجزء

الأكبر من غموضه وألغازه أيضا، يكمن في خاصية تكوينه الفريدة كليا، وهو في الحقيقة يسجل أحاديثا ومناقشات ويقدم ليس فقط الاستنتاجات النهائية بل والاقتراحات التبادلية المرفوضة.

من المستحيل بالطبع ومن غير المجدي أن يدرج في التلمود كافة أقوال الحكمة التي نطق بها على مدى قرون في مراكز البحث التي كانت تعد بالعشرات. لقد فتش مدونو التلمود عن استخلاص القرارات الأكثر أهمية من بين مئات الآلاف من القرارات التي كان قد احتفظ بها وحاولوا أن يربطوا فيما بينها بحيث يشكلون نسيجا حقيقيا.

ومع أن بنية الأكاديميات البابلية تطورت نوعا ما مع مرور السنين، فإن المخطط الأساسي بقي دون تغيير تقريبا. ولهذا السبب نستطيع الاستناد إلى بيانات، أكثر حداثة من أجل إعادة صورة تقنياتها في الكتابة والتعليم. لم يتم البحث في القانون الشفهي وتعليمه بحسب مخطط ثابت ووحيد بل كان يتخذ أشكالا مختلفة. ويعكس التلمود مبدئيا أنماط تعليم الأكاديمية وهي في قمة مجدها ولكنه يعرض كذلك نماذج أخرى. كان نمط التعليم الأكثر شيوعا الشرح على الملأ أثناء الموعظة في أيام العيد (البيركا – pirka) حيث كان الحكماء يعالجون مواضيع هالاخية أمام جمهور لا يتألف من التلاميذ حصرا .وكان يلقي هذه المواعظ أحيانا أشخاص مقربين من الإكسيلارخ أو مرتبطين معه بروابط عائلية تحت مراقبة أبرز الحكماء (رؤساء الأكاديميات) وإرشادهم، وكانت المواعظ التي تلقى في المجامع (synagoges)، عادة في يوم السبت (Chabbath) ذات أهمية من حيث العدد وقوة التأثير. وأثناءها كان الحكيم يعالج قضية معينة من قضايا

الشريعة وبعض المواضيع الراهنة ويدخل في شرحه عناصر أغادية بهدف جذب اهتمام الجمهور(الذي- بين القوسين- كان يتألف من عدد كبير من النساء). وقد احتفظ بهذا الأسلوب الذي يشتمل على اقتران ال(أغاداه) بال(هالاخاه) في المواعظ السبتية في جزء من التلمود. تتضمن مدراشيه ال"أغاداه" (midrachei aggadah) عددا كبيرا من هذه المواعظ، وبخاصة بحث (تانخوما- Tan`huma) وبحث (بسيكتا- Psikta) والأعمال في التشريع من مرحلة غيونيم (Gueonim)[1] التي كتبت أيضا بهذا الأسلوب. والجدير بالملاحظة أن هذا الأسلوب لا يزال يستخدم في مجامع الطوائف اليهودية في العراق. ولم يكن الحضور مجرد مستمعين فقط، بل كانوا يطرحون أسئلة يتناقش فيها الحكماء الموجودون في الصالة مع السائل. ولكن العرف كان يريد أن تبقى هذه المناقشات معتدلة بينما يخصص التعبير عن النقد اللاذع للنقاشات الخاصة التي تجري خلال جلسات سرية.

ومع أنه قد تم طرح العديد من الاجتهادات القانونية أثناء هذه العروض العمومية إلا أن البحث بحد ذاته كان موكلا إلى الأكاديمية. وحسب ما تشير إليه أقوال الأساتذة فإن مناهج البحث كانت قد تثبتت بشكل سريع، منذ عهد الأنبياء على أبعد تقدير. وكانت الضرورة الى إنشاء نموذج ووضع قواعد في هذا الميدان تسفر عن عدم وجود طبقة اجتماعية حقيقية دارسة وعن الواقع أن الحكماء كان يجب أن يتفرغوا

1- الغيونيم هم مرشدون اليهودية البابلية الروحيون (عادة رؤساء الأكاديميات الكبيرة) الذين امتد تأثيرهم إلى البلاد

للعمل والتجارة من أجل تأمين أسباب عيشهم، فلم يدرسوا إلا في ساعات الفراغ. وحدهم الناسي أو رؤساء الأكاديميات الكبيرة الذين كرسوا كل وقتهم للبحث كانوا يحصلون على معاشات من الخزانة الوطنية، ولكن كان يحدث أحيانا أن يمارسوا نشاطا إضافيا. ويبدو أن معظم الحكماء كما غالبية معاصريهم كانوا فلاحين، وقليل منهم كانوا حرفيين (معماريين، حدادين، إسكافيين، دباغين) وبنسب قليلة أيضا موظفين إداريين، أطباء وتجار أو بائعين متجولين. ولكن نواة أكاديميات البحث كانت تتألف من شباب مدعومين ماديا من أهاليهم وكان بإمكانهم أن يدرسوا سنينا طويلة أو من أناس ميسورين يعيشون على غلة ملكياتهم ويتابعون جميع الدروس التي يعطيها رئيس الأكاديمية. كان يحدث أحيانا أن يكون هذا الرئيس ذاته غنيا أو كان قد التمس مخصصات عامة كبيرة من صندوق الدولة، وفي هذه الحالة كان هؤلاء الرؤساء يساعدون الطلاب ماليا. كما أن الأكاديميات الكبيرة الدائمة كانت تملك العقارات التي حصلت عليها بطريق الهبة أو الأرض التي شيدت عليها الأبنية. وكان الطلاب يسكنون عادة في غرف مفروشة أو في فنادق صغيرة أثناء وقت دراستهم. ولكن حتى في المراحل الأكثر ازدهارا لم يشكل الطلاب الدائمين إلا نسبة ضئيلة من أولئك الذين كانوا يترددون إلى الأكاديميات. ولم يكن بإمكان بقية االتلاميذ الذهاب إلى الأكاديميات لمتابعة الدراسة الا خلال شهرين من العام (يارحي كالا- yar`hei kalla)، (كان شهر أدار(Adar) وشهر إيلول(Elloul)[1] في بابل فصلا الركود فيما يتعلق بالعمل الزراعي).

1- يقابل شهر أدار شباط-آذار وإيلول آب- أيلول من السنة

وكان كل شهر من هذه الشهور مخصصا لبحث معين في الميشناه. كان البحث المحدد للدراسة خلال الدورة التالية يعلن مسبقا ويشرح في خطوطه العامة، وكان بإمكان الطلاب أن يتصفحوه في بيوتهم بحيث تتضح لهم القضايا المطروحة فيه ويجمعوا المواد المتعلقة بالموضوع وكانوا يعودون كذلك في الدورة التالية بأسئلة وأجوبة مجهزة سلفا.

كان رئيس الأكاديمية يقود الدرس جالسا على كرسي أو على حصيرة قصبية خاصة وكان يجلس قبالته، في الصف الأول، الحكماء ذوي الشأن وكذلك زملاؤهم وتلاميذهم الأكثر نبوغا ويأتي وراءهم بقية الحكماء. وفي المرحلة التي كانت فيها الأكاديميات كبيرة بما يكفي، وبخاصة في فلسطين، كان كل واحد يجلس وفقا لنظام تراتبي دقيق، في الصف الأول — الأساتذة، في الثاني الحكماء الأقل شأنا وهكذا. وكان التلميذ الذي يظهر قدرات كبيرة أو معرفة ممتازة يتقدم في الصف، بينما يتراجع مَن كانت نتائجهم أقل جودة. ويعود هذا العرف إلى السانهيدرين حيث كان الذين يجلسون في الصف الأول يرشحون لتعيينهم في قصر العدل (بيت الدين- bet din)، في حال احتاج الأمر قاضيا إضافيا أو شغر مكان ما.

وكان رئيس الأكاديمية يفتتح الجلسة مشيرا إلى الاجتهادات أو تفسيرات المشناه التي ستكون موضوعا للنقاش. وكانت هذه المهمة توكل أحيانا إلى الحكماء من الصف الأول. أو كان يحدث أحيانا أن يقرأوا مقاطع من هذه ال"ميشناه" وأن يستدعوا أحد ال"تانّايم" (كانوا يستخدمون أحد هؤلاء العلماء الذين يتمتعون بذاكرة ممتازة بمثابة أرشيف حي للوثائق والسجلات) لتلاوة أحد التفاسير الإضافية (بارايتوت) قبل

تطبيقه في الموضوع ويدرسون بعد ذلك هذا التفسير والصلات التي تربطه بالميشناه.

وعند دراسة كل مشناه كان يجب أن يتم مسبقا توضيح بعض القضايا الدائمة. مَن ال"تانّا" الذي ينجم منهجه عن هذا المشناة. "مان تانّا" (man tanna)؟ ما المصدر النصي "منالان (mnalan)؟ وما هي بالضبط الحالة التي يتعلق بها هذا الميشناه "هيخي دامي" (hikhi dami) ؟ وكان هناك كذلك أسئلة كثيرة في نطاق الشرح القانوني والنصي هدفها تحديدالترجمة النهائية لهذا الميشناه، ومنها ما يتعلق بأسماء الحكماء، وترتيب الكلمات وكتابتها الصحيحة، تحديد معنى بعض المصطلحات أو بعض العبارات الغير مكتملة، واستجلاء المبادىء الأساسية التي يقوم عليها القانون، وشرح الشذوذ والتناقضات فيما بين الميشناه المدروسة والمصادر المشنية الأخرى. وأخيرا استخلاص الاستنتاجات النظرية والقانونية الأكثر شمولية التي تسفر عن الموضوع الخاص الذي يتم تناوله في الميشناه.

وكان رئيس الأكاديمية أو الأستاذ المفوض بالعرض يتقدم بتفسيره الخاص للمسائل وعندئذ يطرح الحكماء الموجودون بين الجمهور بأسئلة تستند الى مصادر أخرى وآراء مفسرين آخرين أو الى استنتاجاتهم المنطقية الخاصة. وكان يحدث أن تكون المناقشة قصيرة جدا وتقتصر على جواب حاسم وغير ملتبس على السؤال المطروح. ولكنه كان يحدث أيضا أن يتقدم حكماء آخرون باستنتاجاتهم الخاصة فيجري نقاش واسع تحت إشراف رئيس الأكاديمية الذي كان يلخص أو يرمي بثقله في كفة الميزان مراعاة لوجهة النظر الحاسمة. وكانت تنقل المسائل الموضحة أثناء جلسات

من هذه النوع إلى الأكاديميات الأخرى (كان في بابل معظم الأوقات أكاديميتان رئيسيتان) لاهتمام جميع حكماء البلاد الذين كانوا يدرسون المادة خلال العام وعندما تعقد الجلسة من جديد كانت المواد الجديدة- اقتراحات، شروح وتحفظات- تضاف إلى القرارات الموجودة.

وكانت المناقشات في الأكاديميات حرة ومفتوحة، وغالبا ما تنتقل من موضوع إلى آخر، كما أن المناقشات حول بعض النقاط الخاصة تتوسع إلى دراسة قضايا مختلفة كليا أو تحيد عن موضوعها الأولي إلى مواضيع بعيدة لا تمت إليه بصلة. وكان رئيس الأكاديمية ذاته يجمع أحيانا بين مبادئ الحكمة المختلفة من أجل ترابط الأفكار المستوحاة من هذه المبادئ. كما أنه بين حين وآخر، ولا سيما أثناء المناقشات الأخلاقية والاجتماعية، كان يمكن أن تتوسع المناقشة لتدخل مجال الأسطورة والتصوف.

كان البحث كثيفا ومنطويا على تبادل الآراء بين الحكماء عالي الشأن لدرجة لم يكن يستطيع معها الطلاب عادة أن يتابعوا ويحفظوا كل ما يقال فيها، لذا فقد كانت تتبع جلسات البحث هذه جلسات الإعادة والتكرار. ولم يكن يقود هذه الجلسات رئيس الأكاديمية وإنما أستاذ خاص (أو بضعة أساتذة في الأكاديميات الكبيرة) عرف باللقب ريش كالا(rech kalla) أو روش بنيّ كالا (roch bnei kalla)، وكان هذا الأستاذ يعرض المادة ويشرحها ويدرسها مع الطلاب. ومن حيث الأهمية كان ال"راشيّ كالا" يأتون مباشرة بعد رئيس الأكاديمية (وقد وصل الكثير منهم فعلا إلى هذه الوظيفة الرفيعة) وكانوا يحظون بتقدير كبير باعتبارهم كانوا على اتصال

أكثر حميمية مع الطلاب الأعلى منهم منزلة. ثمة نظرية تزعم أن بركة "يكوم بركان" (yakoum pourkan) المذكورة في طقوس الإشكينازي تعود أصلا إلى بركة الوداع التي كان الطلاب يرفعونها من أجل ال"ريش كالا".

كان تدوين التلمود، العمل الذي بدأ به راف أشي، يستند إلى تقارير المناقشات التي دارت في أكاديميته، التي بصفتها مؤسسة مركزية واشرافية، اجتذبت حكماء كانوا قد ترددوا إلى أكاديميات أخرى ودرسوا لدى أعظم أساتذة الجيل السابق. وقد امتازت أكاديميته بمعرفة كمية كبيرة من وثائق التعليم المعتمدة في أماكن أخرى، وكانت هذه الوثائق معروفة في جزء كبير منها للتلاميذ ويستشهد بها أثناء جلسات البحث دون إشارة إلى مصدرها. وفي الحقيقة فإن العديد من المواضيع الأخرى المذكورة في التلمود هي استشهادات من المناقشات التي دارت في أكاديميته أو في مؤسسات أخرى يديرها التلاميذ الذين واصلوا عمله، ومع أن النصوص التلمودية تنطوي في الحقيقة على نوع من ملخص مناقشات حكماء التلمود المميزة يجب ألا تعتبر بمثابة محضر رسمي لجلسات البحث.

لم يبتعد عمل التدوين والتجميع جوهريا عن هذه القواعد الأساسية وقد احتفظ بنموذج المناقشة ومثله بالتصنيف القائم على ترابط الأفكار. إضافة إلى ذلك وبما أنه كان من الضروري تغطية كمية هائلة من المواد وتنظيمها تبعا لمخطط الميشناه، كان يحدث أن يستخدم نص مشني (ميشناه) معين كنقطة انطلاق لسلسلة طويلة من المناقشات حول مواضيع مختلفة وبعيدة إلى حد كبير عن الموضوع الأساسي. لهذا السبب فإن

التلمود منسق بموجب التصنيف الشامل والملتبس الذي استخدم في تنظيم الميشناه. في الواقع لقد أدى تداعي الأفكار على هذا النحو الحر إلى أن تظهر في أماكن أخرى الكثير من الأسئلة التي كان يجب أن تضم منطقيا موضوعا ما في البحث المعالج.. وهذا واضح خاصة فيما يتعلق بالقضايا التي لا يخصص التلمود لها بحثا نوعيا منفردا. وقد أضيفت إلى بعض البحوث بناء على روابط منطقية أو بالمصادفة. وعلى هذا النحو فإن القوانين المتعلقة بالحداد نجدها في بحث (مويد كاتان– Moed Katan) الذي يعالج أساسا القوانين المخصصة لأيام العيد المتوسطة. وكذلك فإن قواعد كتابة لفائف التوراة،و الحجب (تيفيلين– tefilin)،و ميزوزوت (mezouzot) والخ، تظهر في البحث الذي يذكر القرابين في الهيكل، وهذا غيض من فيض. وغالبا ما دمجت المادة ال"أغادية" في بعض البحوث بتداعي الأفكار، تارة .وبايحاء الموضوع المروس تارة أخرى لأن المناقشة ابتعدت عن الموضوع الأولي لتتناول قضايا أخرى.

ومما يبرهن على أن التلمود هو نوع من تدوين المناقشات التي دارت في الأكاديميات فإن الجزء الأكبر من المادة المدروسة في البحوث التي تضم عددا كبيرا من الفصول يظهر في فصوله الخمس الأولى. وذلك لسببين معا، أولهما لأن الوقت المكرس لدراسة هذه الفصول لم يكن كافيا والثاني لأن التلاميذ أكثر قدرة على التركيز في بداية الجلسة. كما أن المناقشات في الفصول الأخيرة هي أكثر اختصارا وتعكس أساليب العمل في الأكاديميات.

وإذا كان الفهرس والتصنيف ناقصين فهذا ليس تقصيرا متعلقا بالنشر وإنما بالأحرى نتيجة منهج خاص. فالأدب اليهودي عموما لا يضم إلا قليلا

جدا من الأعمال ذات التصميم البياني الواضح لأنه ينطلق من الفكرة القائلة بأن التوراة مرآة الحياة وهكذا لا يمكن تجزئتها إلى أجزاء مصطنعة بل يجب أن تسري أحاديثها تلقائيا من موضوع إلى آخر.

ومن جهة أخرى يراعي التلمود التفصيل بمنتهى الدقة ويهتم اهتماما كبيرا بعرض البيانات بشكل صحيح. فالمصادر مبينة بعناية كبيرة وهو يعلن بإخلاص عن أقل شك فيما يتعلق بالأصالة أو بالتقاليد. وخيرمن ذلك، أبدع تدوين التلمود اصطلاحية نوعية لتصنيف الاستشهادات والمناقشات. ثمة تعليقات خاصة تميز ال"مشنايوت"، وال"بارايتوت"أو مبادئ كل حكيم من حكماء التلمود (أموزايم). هنالك أيضا تصنيفات بحسب أنواع الأسئلة المختلفة كما تم تمييز بين الفوارق الغير محسوسة والشك. وعلى سبيل المثال، فإن التلمود يميز بين الفرضيات والنظريات التي رفضت بعد النقاش وبين تلك التي قبلت، وكذلك بين التناقضات الغير متوافقة وبين القضايا التي أمكن حلها. إضافة إلى ذلك فإن الترتيب الذي بموجبه تم عرض المواضيع المختلفة يحمل معنى ويدل على الأهمية النسبية المنسوبة للحلول. وبسبب هذا التدقيق البالغ، الذي هو ثمرة جهد الأجيال، يكشف التلمود الذي يبدو في الحقيقة ولأول وهلة متناقضا وغير منظم عن عمل متماسك للغاية، تميز بأساليبه التحليلية الخاصة والمحددة. وبفضل جودة تكوينه هذه فهو مصدر هام جدا لفهم الشريعة على الرغم من هذا ليس توجهه الأولي. وأخيرا، فإن ثبات منهجه وأشكال أفكاره المتنوعة واستقرار أساليبه في التعبير والكتابة أفسح مجالا لمتابعة الإبداع التلمودي لقرون عديدة.

IX
شرح التلمود

لقد أصبح واضحا أن التلمود، حتى قبل أن ينتهي تدوينه، سيكون النص الأساسي والمصدر الرئيسي للتشريع اليهودي. وبالفعل فالتلمود هو المؤلف الأخير في الأدب اليهودي الذي يستخدم كمرجع وثائقي؛ وتستند اليه بشكل أساسي جميع النصوص التي جاءت بعده إليه، ومنه تستمد قوة تأثيرها وإليه تعود من أجل توضيح المسائل النظرية والعملية.

لقد وصلت نسخ كاملة منه أو من بعض البحوث المنفردة إلى كافة الطوائف اليهودية، بما فيها تلك التي في المناطق النائية، في أفريقيا وأسيا وفي أوروبا. ولكن التلمود شكل منذ البداية نصا صعب المنال حتى بالنسبة للحكماء ذوي المواهب الكبيرة. وبما أنه لم يتم إعداد التلمود بشكل نظامي فقد كانت تتطلب دراسة أي من فصوله حدا أدنى من المعرفة الأولية لأن المضمون أو جوهر المفاهيم المجردة لم يكن مفسرا دائما بوضوح. ومن وجهة النظر هذه، فإن النص الذي يعكس أساليب الحياة النوعية لليهودية البابلية ويحتوي على المناقشات التي دارت في أكاديميات هذا البلاد، كان من الممكن أن يبدو مفككا وغير مكتمل بالنسبة لمن يدرسه في أزمنة أخرى وتحت سماوات أخرى. وقد شكلت اللغة أيضا عائقا كبيرا. وإذا ما استمر المجتمع اليهودي زمنا معينا باستخدام اللهجة

اليهودية- الآرامية التي كتب بها التلمود فإن اليهود في البلدان الأخرى كانوا يتكلمون بلهجات محلية خاصة بهم، بل وحتى في بابل أفسحت اللغة الآرامية في نهاية المطاف مكانا للغة العربية التي فرضت نفسها مع الفتوحات الإسلامية حوالي القرن السابع.

واجه الحكماء في مختلف ال "دياسبورا" صعوبات كبيرة في دراساتهم فكان يجب أن يرجعوا إلى شرح التلمود .و بطبيعة الحال كان رؤساء الأكاديميات البابلية في سورا وبومبيديتا في الموقع الأفضل للجواب على الأسئلة التي كانوا يطرحونها. وكان هؤلاء الحكماء الذين لقبوا (غاوم- gaom) ورثة الأمورايم (كانت كلمة (غاوم) تشير في الأصل إلى رؤساء الأكاديميات الكبيرة ولكنها اتخذت معنى جديدا بعد قرون عديدة من الاستخدام الغير دقيق) وأصبحوا بالتالي مصدرا أساسيا لتفسير التلمود. وكان ال(غيونيم- gueonim) يواصلون تعليم التلمود وفقا لتقليد الأمورايم. وعندما كانوا في أوج عظمتهم كان التلاميذ من كافة الدياسبورا يتدفقون إلى أكاديمياتهم ليجنوا فائدة من تعاليمهم. ولكن تأثيرهم بالنسبة إلى العالم اليهودي في جملته تجسد في رسائل الرد (الريسبونسا- responsa)، التي لم تصل منها إلينا إلا بعض البقايا. وكانت الأسئلة التي تطرحها الطوائف غالبا ما تتعلق بجوانب التشريع العملي وتتعلق أحيانا أخرى أيضا بمواضيع نظرية. وكان ال"غيونيم" يردون في رسائلهم بتفسير المصطلحات أو العبارات الصعبة أو بتوضيح مواضيع بأكملها (سوغيوت- souguiyot). وشكلت هذه الرسائل أول المصنفات لشروح التلمود. لم تكن هذه الشروح منظمة ولم تخضع لأي ترتيب

خاص، لكنها كانت تلبي حاجات محددة. لقد باشروا آخرال(غيونيم) وحدهم بتدوين شروح شاملة لبعض البحوث ولكن حتى في هذه الحالة لم تتجاوز أعمالهم حد تفسير بعض الكلمات أو الفقرات الغامضة. وتركز نصوص ال(غيونيم) بشكل أساسي على الأحكام القضائية أو على الاستنتاجات العملية الناجمة عن نص التلمود.

إلا أن الحاجة إلى تفسير أكثر شمولية للتلمود ازدادت إلحاحا عندما أخذت، لأسباب عديدة، تنفصم العلاقات فيما بين دياسبورا وال"غيونيم" .كانت الإمبراطورية الإسلامية الكبيرة قد تفككت وخلفت الكثير من الممالك الصغيرة المتنافسة مما جعل العلاقات فيما بينها تتحقق بصعوبة وكذلك مالت الى الانحطاط بغداد عاصمة الخلافة، التي كانت تأوي الأكاديميات الأكثر أهمية وقد أدت الاضطرابات المختلفة إلى إغلاق هذه المؤسسات فكان ذلك إعلانا لنهاية مرحلة ال(غيونيم). ومهما يكن من أمر فأن بعض الطوائف اليهودية، كتلك التي في أوروبا، لم تتمكن أبدا من المحافظة على اتصالات منظمة مع ال(غيونيم) مما جعلها تكتسب استقلالا روحيا وثقافيا.

وبينما كانت بابل تفقد أهميتها أثناء القرن التاسع، كانت اليهودية تشهد على تأسيس مركزين جديدين، أولهما في المغرب (أفريقيا الشمالية واسبانيا) والثاني في أوروبا (ايطاليا، فرنسا، ألمانيا). وكان ذلك بداية التقليدين الكبيرين، السيفاراد (sefarade) والأشكيناز (achkénaze) اللذين اختلفا منذ االبداية في نقاط كثيرة. واستمر المركز الأيبيري- إفريقي في تقليد اليهودية البابلية: كان يتكلم بالعربية بسبب

موقعه الجغرافي في نطاق الإمبراطورية الإسلامية ويحمل التأثيرات نفسها التي يحملها الـ(غيونيم) وكان يحافظ على علاقات وثيقة ومتواصلة معهم. كانت آلاف ال(ريسبونسا) والرسائل والكتب تسافر من بابل إلى أفريقيا الشمالية من أجل توجيه الطوائف اليهودية. وفي المقابل، كانت اليهودية في أوروبا تقيم علاقات مع فلسطين بشكل خاص عن طريق إيطاليا واليونان. وفي النتيجة فإن مبادئهم العقائدية والجزء الكبير من شعائرهم الدينية كانت صادرة عن هذه البلاد. وكان اليهود في العالم العربي متأثرين جدا بالفلسفة والعلم والشعر واللغة العربية التي كانت آنذاك في أوجها. بينما على العكس كانت أوروبا لا تزال تغوص في الجهل والظلمات، فلم يستطع اليهود أن يتعلموا شيئا من البلدان التي يعيشون فيها .ونظرا للمسافة الكبيرة التي كانت تفصلهم عن المراكز الأساسية لم يكن لديهم خيار آخر إلا أن يطوروا حياة روحية خاصة بهم، تقريبا دون مساعدة أية من المؤسسات اليهودية الكبيرة الموجودة آنذاك. كان من الطبيعي أن تنشأ مدرستان متقابلتان لتفسير التلمود، هما مدرسة السيفاراد ومدرسة الأشكيناز.

كان العلماء في أفريقيا الشمالية واسبانيا يميلون إلى منهج منظم للتعليم اليهودي اقتداء بال(غيونيم). وكانت أهم إنجازاتهم في حقل التشريع والأحكام القضائية من خلال نظرة شاملة نادرا ما تنجرف إلى التفصيل. ويعود أول تفاسير التلمود ذات الأهمية إلى الرابينو حانانييل بن حوشيل دي قيروان (Rabbenou `Hananiel Ben `Houchel de Kairouan) في تونس.
وهذا الكتاب يذهل بايجازه وابتعاده عن الاستغراق في التفاصيل وبسعيه الى

تلخيص كل (سوغيا - souguya) بحيث لا يقدم إلا ما هو جوهري فيها، لذا فإن تفسير الكلمات أو شرح بعض العبارات لم يكن يظهر إلا عند الضرورة القصوى وكان الرابينو حانانييل يمر أحيانا بفصل كامل مكتفيا بالاشارة إليه بالملاحظة:" هذا بسيط" أي لا يستدعي التفسير. وقد استخدم معاصره ومواطنه رابي هيسيم غاون (Rabbi Hissim Gaon) المنهج نفسه في مؤلفه "مفاتيح أقفال التلمود"، (مافتياح مانوليي ها- تلمود - manoulei Ha-maftea`h Talmud) وهو عمل مبني بدقة أقل من عمل رابي حانانييل ويتعلق فقط بإيضاح بعض ال"سوغويت" المختارة. يتابع هذان الكتابان تعاليم ال"غيونيم" وتفاسيرهم. وهذا هو المذهب الذي سار عليه تفسير السيفاراد. وإن حاول منهج السيفاراد، بطريقة معينة تقليد أدب الأشكناز وإن كانت شروحه أكثر تفصيلا وأسهل للدراسة إلا أنه كان ينزع دائما إلى البحث عن الأحكام القضائية الحاسمة وتوضيح ال(سوغيوت) باعتبارها وحدات في المعنى وصياغة عروض شاملة للمواد التلمودية. وهذه هي صفات مميزة لشروح (شيتوت- chitot) الحكماء الاسبانيين أكان الأمر يتعلق بتفسير الميشناه الذي كتبه موسى بن ميمون (Maïmonide)[1] في القرن الثاني عشر أو بأعمال كل من رابي ميير أبولافيا (Rabbi Meïr Aboulafia) ورابينو موشي بن ناحمان (Rabbenou Moché Ben Na`hman) الملقب (رامبان- le Ramban) في القرن الثالث عشر أو أعمال رابي شلومو بن أدريت (Rabbi Chlomo Ben Adret) الملقب الـ (راشبا- le Rachba) في القرن الرابع عشر.

1- مامونيد (Maimonide) أو موسى بن ميمون

لقد عرف تفسير التلمود في المجتمعات الأوروبية تطورا مختلفا كليا. وابتداء من مرحلة ال"غيونيم" تظهر أسماء العلماء البارزين. ومنهم رابينو غيرشوم دي مايانس(Rabbenou Gerchom de Mayence) المشهور، وهو المؤلف لشرح مختصر لبحوث التلمود المختلفة وقد زاع صيته بسبب التأثير الكبير الذي كان يمارسه والقرارات الهامة التي اتخذها بصفته " نور دياسبورا" (ماور ها- غولاه- Maor Ha-Golah). ولكن أعظم هؤلاء المفسرين، دون شك، هو رابينو شلومو إيتزحاكي دي تروي (Rabbenou Chlomo Yitz`haki de Troyes) المعروف أكثر باسم راشي (Rachi)، الذي كان تلميذا لتلاميذ غيرشوم كان راشي الذي عاش في القرن الحادي عشر قد درس في أكاديميات مختلفة في فرنسا وألمانيا. وكان نشيطا في مجالات كثيرة، كما كان كاتبا غزيرا له أعمال ذات أهمية كبيرة في أحكام القضاء الديني إضافة إلى "ريسبونسا" حول قضايا الشريعة، كما أنه نظم أيضا قصائد دينية، بعض منها ما زال موجوداً في الصلوات الطقوسية اليوم. ولكنه يدين بمكانته المميزة لتفسيره العظيم للتوراة وللعمل الضخم الذي كرسه لتلمود بابل، وقد اعتمد في عمله هذا مناهج تفسيرية أصلية للنصوص المقدسة لا تزال قيد الاستخدام حتى اليوم. وتفسيره للتلمود المدون في اللغة العبرية نموذج حقيقي يسترعي الانتباه بوضوحه ودقة تعابيره. وعندما كان راشي يفتقر إلى كلمة عبرية لم يسترسل في شروح مطولة بل كان يستعين بلغته الخاصة، الفرنسية. فالنص موجز للغاية. ولعل هذا الاختصار الشديد كان باعثا للقول المأثور: " نقطة مداد في زمن راشي ثمنها قطعة من الذهب". ومع ذلك يتقيد راشي

بالتلمود عبارة.. عبارة، وهو يشرح الصعوبات الاصطلاحية ويوضح كل موضوع بوضعه في المكان المناسب في سياق النص بإضافة بعض الكلمات التي تكمل فكرة أو بعض المعلومات التي تصوب الأشياء في مضمونها عند الضرورة. ويتجنب تلخيص القضايا والدخول في أمور التشريع الديني كما أنه لم يحاول غالبا أن يبرهن مطولا على صحة نظرياته الخاصة.

استطاع العلماء المتنورون بملاحظات راشي على مدى قرون فك رموز تعابيره الأصلية فقد بينوا كيف اكتشف هو الحل المشار إليه ضمنيا في النص عن طريق إضافة بضع الكلمات أو بتغيير ترتيب المصطلحات في العبارة. يمتاز شرحه بميزة نادرة فهو على مستوى فهم الناس العاديين كما هو مفهوم عند المتبحرين. وقد نجح راشي في شرح الجزء الأكبر من تلمود بابل وأجاد في الوقت نفسه بإعداد النص الأساسي والترجمة النهائية لأجل التلاميذ، ترجمة لا يزال يعترف بها حتى اليوم. وعرفت أعماله التفسيرية في بعض البحوث ترجمات عديدة متتالية ظهرت في حين كان هو يتقدم في تأملاته مع تلاميذه العديدين. وعلى الرغم من أن بعض الحكماء نشروا فيما بعد تعليقات نقدية فيما يخص بعض نقاط التفصيل واقترحوا شروحهم الخاصة فإن كتاب راشي ما زال معترف به عالميا باعتباره الشرح الأساسي والجوهري للتلمود.

انتشر عمل راشي على نطاق واسع وهو ما يزال على قيد الحياة، أحيانا على شكل كتيبات (opuscules)، (كونتريسيم- kountressim) بدلا من كتاب كامل. ولهذا السبب سمي تفسير راشي للتلمود " تفسير كتيبي" (opusculaire commentaire)، في العبرية

(بيروش هاكونتراس– perouche hakountras). لقد ترك راشي بعد وفاته أبحاثا غير مكتملة في بعض فصول التلمود فتابع تلاميذه الطريق. لم يرزق راشي بابن ولكن أصهاره الثلاثة وأحفاده وأبناء أحفاده شكلوا إحدى أروع السلالات في تاريخ اليهود كله. وقد أسهم جميعهم، كل بنصيبه من العمل في إتمام تفسير التلمود. وقد خلد هذا العمل تحت اسم "الإضافات"، (توسافوت– tossafot)، لأن مؤلفيه،(بآليي توسافوت– baalci tossafot) كانوا يشعرون بأنهم لم يفعلوا أكثر من أن أضافوا شيئا لا يذكر إلى كتاب تام.

ثمة قصة طريفة لا أساس لها في الواقع التاريخي ولكنها تقدم صورة ممتازة عن منهج بآليي التوسافوت ومدى تبحرهم والجهد الفكري الكبير الذي استثمروه في عملهم. وتقول هذه القصة أن ستين من أعظم الحكماء اتفقوا ذات يوم على أن يدرس كل واحد منهم بحثا معينا من التلمود حتى يتمكن من معرفة أبسط تفاصيله. ومتى أدوا المهمة اجتمعوا ليدرسوا التلمود معا ابتداء من سطره الأول. وكان كلما وصلوا إلى نقطة تتعلق ببحوث أخرى كان المختص بالبحث المطروح للمناقشة يتقدم بشرحه الخاص أو يشير إلى مصدر إضافي. وبعد ذلك كان الحكماء يناقشون الموضوع ويشاركون بعضهم بعضا في معرفتهم الشخصية. وبهذه الصورة كان العمل الذي بدأ متواضعا ولم يتجاوز بادئ الأمر نطاق وضع بعض الملاحظات حول تأويل راشي قد أكتسب مع الزمن توسعا غير متوقع. فال(توسافوت" تتبع، إلى حد ما، الشروح التلمودية وتحتوي على نصوص تفسيرية عديدة، استشهادات بالمفسرين الأوائل، ومناقشات حول صيغ

وترجمات مختلفة والخ وكانت في الوقت نفسه تجسد تقدما، تتمة للتلمود تستخدم أساليبه الفكرية. وكما كان حكماء التلمود يدرسون الميشناه في جوانبه المختلفة كذلك اندفع ال(توسافيون) الى سبر أغوار التلمود: يمكن اعتبار أعمالهم بمثابة "تلمود التلمود".

ليست ال"توسافوت" في شكلها الحالي أعمال متفرقة لمؤلفين مستقلين بل هي عمل مشترك صدر عن العلماء الفرنسيين والألمانيين في القرنين الثالث عشر والرابع عشر. وتعزى فيها بعض الشروح ،و بعض القضايا والإيضاحات إلى مؤلفيها والشروح الأخرى – وهي نتاج وملخصات مناقشات دارت في أكاديميات مختلفة – مجهولة الاسم. هناك على الأقل ترجمتان أساسيتان لل"توسافوت"، إحداهما "توسافوت" سينس(Tossafot Sens)، نسبة لأسم المدينة الفرنسية التي تم فيها اعداده. والأخرى، وهي الترجمة الرئيسة، "توسافوت" توك (Tossafot Touques) التي أدرجت في معظم نسخ التلمود المطبوعة. وهناك ترجمات بقيت مخطوطات حتى زمن قريب وقد وصلت البعض الأخرى إلينا على شكل استشهادات وتضمينات في أعمال المؤلفين الآخرين.

كان أحد(بالبي التوسافوت) الرابي صموئيل بن ميير (Rabbi Samuel Ben Meïr) المعروف أيضا باسم راشبان (Rachban) حفيدا لراشي وكان كجده مفسرا للتوراة ولكن بالهام أكثر عقلانية بكثير. أكمل راشبان المشهور بورعه والتزامه المتعصب بالتعليمات الدينية فصولا عديدة غير مكتملة في تأويلات راشي للتلمود. وكان أخوه الأصغر، جاكوب بن ميير (Jacob Ben Meïr) أو رابينو تام (Rabbinou Tam) أكثر شهرة منه.

كان هذا التاجرالذي يهتم أيضا كلما سنحت له فرصة بقواعد اللغة العبرية وشعر الأشكينازي والسيفارادي قد أنتج أعمالاهامة في مجال القضاء الديني ولكنه كان قبل كل شيء أعظم (بآليي توسافوت). تحتوي كل صفحة من صفحات التلمود تقريبا على تفسير(رابينو تام). وكانت معرفته للنص التلمودي مدهشة لدرجة جعلت معها معاصريه يعتبرونه أفضل الخبراء في التلمودعلى مدى التاريخ كله وقد تفوق حتى على ميمونيد ذاته. كان نابها لدرجة جعلت معها أحد العلماء، يبرر تردده في رفض حكم قائم على على آراء (رابينو تام) بقوله: "بما أنه يملك قلب الأسد فلا نستطيع معرفة فيما إذا كان يقصد إعطاء هذا التأويل فعلا أم فعل ذلك لكي يبرهن على مواهبه ليس الا. ومع ذلك، لا نستطيع دحض أقواله".
وجد(رابينو تام) ناقدا على قدره من الكفاءة في إبن أخيه، الرابي إساك بن صموئيل(Rabbi Isaak Ben Samuel)، أو الـ(ريّ) (le Rey) الذي، بالمناسبة، كان يدافع عن راشي وعن أعمال أخرى في تأويل النصوص المقدسة التي تم قبولها عموما باعتبارها مناقضة لشكوك رابينو تام، وذلك بالرغم من أنه كان قد أعد بنفسه أساليبا نقدية خاصة به. ولا بد أن نذكر بين آخر الـ(توسافوتيين) الرابي ميبردي روثينبورغ (Rabbi Meïr de Rothenbourg) الذي كان جامع قوانين عظيما يمكن اعتباره أحد أولئك الذين حددوا نهاية عصر ال(توسافوتيين). وكان يظهر ميلا خاصا إلى إعادة مختصرة لقضايا القانون الديني.

بالتأكيد، لم يقتصر بآليي الـ(توسافوت) على تأويل النصوص التلمودية فقط، ومع ذلك لايمكن دراسة التلمود دون الأخذ بعين الاعتبار

شروح ال(توسافوتيين) وتعليقاتهم. لقد فتح الـ(توسافوتيون) بأعمالهم التحليلية المتعددة العناصر التي تكشف عن حس نقدي خارق،الطريق لمناهج جديدة في التفسير التلمودي وليست البحوث الأكثر جدة إلا امتدادا بسيطا للأفكار التي أبدع بها التوسافتيون).

وكان يأوي جنوب فرنسا أيضا مركزا يهوديا هاما تطور فيه نظام وسط بين منهجي تفسير الأشكينازي وتفسيرالسيفارادي. وقد انعكس موقعه الجغرافي والروحي الخاص، في تخوم هذين العالمين، على نتاج هذا المركز الفكري. وكان أروع الأعمال التي صدرت عن هذا المركز هو (بيت ها- بيحيرle Bet Ha- Be`hira) للرابي شلومو بن ميناحيم (ها-مييري) (Rabbi Chlomo Ben Mena`hem ha-Meïri) الذي ربط بين التفسير النصي واللغوي للأشكناز وملخصات السيفاريم القانونية. ولكن ترحيل اليهود من فرنسا في القرن الثاني عشر وضع نهاية لهذه التجربة التي لم تعرف نظيرا لها فيما بعد.

وبالرغم من ظهور مناهج جديدة في البحث والدراسة إلا أنه لم يعد أي تفسير جديد لقرون عديدة. ولم يتجدد الاهتمام التفصيلي بتفسير النصوص المقدسة إلا في القرن السادس، ولكن هذه المرة في بولونيا التي أصبحت آنذاك مركزا كبيرا للحياة اليهودية. ويقدم لنا الرابي مبير دي لوبلين (Rabbi Meïr de Lublin) مثلا مميزا على الشروح التي قام بها رؤساء الأكاديميات في هذا البلاد. وعموما فإن هذه المؤلفات تنطوي على توضيح المواضيع الصعبة التي يعالجها التلمود إضافة إلى التوسافوت فالمنهج بسيط والتفسير سهل للفهم، وإنما لكونها نتاج عمل في الأكاديمية

تعكس هذه المؤلفات تقلبات مراحل البحث والدرجات المتفاوتة من الاهتمام الذي يظهره الحكماء حسب الأوقات.

كان منهج الرابي شلومو دي لوريا، ال(ماهارشال (Rabbi Chlomo de Luria, le Maharchal) مختلفا كليا. وشروحه عموما قصيرة جدا وهو يعالج أنماط قضايا مختلفة ويقدم قرارات حاسمة. وبما أنه كان مولعا بالهدف الرئيسي،التأسيس لترجمة حقيقية للنص التلمودي فقد قدم في كتابه آلاف الاقتراحات للتعديلات التي دخلت في جزء كبير منها دون تعليق في طبعات التلمود الأكثر جدة. لقد ظلت تصحيحاته وشروحه زمنا طويلا موضوعا للبحث والنقاش.

ان أهم شروح التلمود الحديثة وأعمقها تأثيرا هي" الشروح الجديدة في الـ(أغاداه) وال(هالاخاه) " (nouveau commentairies sur la Aggadah et la Halakhah)، (حادوشيّ أغادوت في- هالاخوت `Hadouchei Aggadot ve-Halakhot) للرابي صموئيل إيليعزر إيديلس، "مهارشا"(Rabbi Samuel Éliezer Edels, le Maharcha)، وعلى عكس المفسرين الكثيرين الذين يغضون النظر عن العنصر ال(أغادي) المتضمن في التلمود، يجدد ماهارشا تقليد المفسرين الأوائل مانحا معنى أوسع للتأويل التلمودي وتفسيرا أكثر شمولية للأسطوة التلمودية من خلال عرض شامل لمختلف عناصرها، ويقرن الشرح ببنود مكتوبة بأسلوب الخط المائل (بيشات- pichat) تحتوي على تنويهات فلسفية على غرار حكماء القرون الوسطى، وتفسيرات مبنية إلى حد معين على القبلانية. ويخصص شرحه للجزء الـ(هالاخي) من التلمود للنص التلمودي

ذاته ولكنه أيضا يتوسع ويتجاوزه إلى حد بعيد ليشمل تأويل راشي والـ(توسافوت). ويستخدم ال(مهارشا) في بحثه تقنيات مختلفة ولكنه يفضل المنهج البسيط وغالبا ما يرفض اقتراحات الـ(ماهارشال) في تعديل النص معتبرها غير مبرهنة بشكل كافٍ كما أنه يدخل مناهج جديدةفي التحليل والخطاب. ويختتم ال(ماهارشا) عديدا من شروحه بشكل نموذجي بإيعاز(تحقق- vadok)، قاصدا بذلك أن ثمة مجالا لا يزال مفتوحا لدفع البحث في الموضوع قدما بهدف الوصول إلى برهان أكثر وضوحا. وقد لاقت شروح الماهارشا قبولا ممتازا فقد كانت دراسة التلمود تتضمن زمنا طويلا الاستقصاء في النص التلمودي ونصوص راشي وال(توسافوت) إضافة إلى شرح الرابي صموئيل الـ(ماهارشا).

عرف تفسير التلمود مع اكتشاف الطباعة ازدهارا أسطوريا وقد تم كتابة آلاف المؤلفات التي كانت توضح بحوث مختلفة وقضايا نوعية أو أنماط معينة من القضايا. ولكنه حتى اليوم لا يوجد هناك شروح تهاجم التلمود في جملته. ويشتمل البحث الحديث على الأعمال التفسيرية الكلاسيكية الكبيرة والشروح التي أثاروها. وتأويل هذه الشروح.

X
التلمود المطبوع

بعد أن تم تدوين التلمود أصبح ضروريا تجهيز نسخ بأعداد كافية لتلبية مقتضيات الدراسة. وكانت الكتب في تلك المرحلة تنسخ يدويا من قبل النساخ. وكانت هذه المهمة تزداد صعوبة وكلفتها ترتفع كلما كان حجم الكتاب أكبر، وكانت النماذج القليلة محفوظة بعناية فائقة عند أصحابها، الذين لم يوافقوا دائما بطيبة خاطر على إعارتها حتى من أجل النسخ. وتحتوي بعض المجلدات القروسطية على تعابير الثناء للذين وافقوا على إعارة مخطوطاتهم وللذين قاموا بنسخها لاعتبار العملين جزءا من الدراسة. ويجب أن نعلم أن التلمود يتضمن ما لا يقل عن ٢،٥ مليون كلمة لكي يتضح لماذا كانت هذه النسخ نادرة جدا والمسافة الزمنية بين واحدة وأخرى طويلة حتى في مراحل كان فيها نشر التلمود غير مقيد وكان الوضع الاقتصادي يسمح بذلك. ويبدو أن التلمود غالبا ما كان ينسخ عن الكتب الموجودة في الأكاديميات من قبل أولئك الذين تعهدوا بدراسته. ولم تكن هذه الكتب مخصصة للجمهور وغالبا ما كانت صفحاتها مغطّاة بشروح هامشية. في زمن ال(غيونيم) كانت الأكاديميات البابلية تطالب كثيرا بتجهيز نسخ من التلمود. ومن المحتمل أن الكتب الاسبانية الأولى نسخت عن نص كان يمليه غيبا (غاون) عابر السبيل. كان

الحكماء متدربين على حفظ فقرات طويلة من القانون الشفهي غيبا . وقد انتشرت بعض البحوث على نطاق واسع لأهميتها من حيث التطبيق أو لاعتبارها جزءا من مادة التعليم الأساسية ولكن النسخ الكاملة للتلمود كانت نادرة . وعليه، فإن أستاذ راشي لم يدرس أبدا " أفوداه زاراه" (Avodah Zarah) لأنه لم يتمكن من الحصول عليه قط . ومن المحتمل أن طوائف أخرى عديدة كانت على هذه الحال.

لم تعزى ندرة النسخ إلى صعوبات تقنية فقط وإنما تفاقمت هذه الصعوبات بسبب الاضطهاد . حظر التلمود مرات كثيرة في القرون الوسطى وقد لاقى أيضا مصيرا مماثلا في مراحل أكثر حداثة . لقد أتلفت مجلدات كثيرة بأمر السلطات وضاعت الأخرى لدى ترحيل اليهود من اسبانية حيث دفن عدد كبيرمنها في الأرض.

وعلما بذلك، نستطيع أن نفهم لماذا أولى اليهود اهتماما موجها ومباشرا لاختراع الطباعة . وكان عليهم أن يتعلموا تقنيات الطباعة وأن يصنعوا بأنفسهم حروفهم، بواسطة رسوم على قوالب من الرصاص . وتعود أول الكتب المطبوعة، كما هو ظاهر، إلى سبعينات القرن الخامس عشر(حوالي ١٤٧٠) . وبما أن هذه التجارب الأولى تكللت بنجاح كبيرفقد باشروا بطباعة التلمود بكامله . لم يخلِ الأمر من مشاكل تقنية وكان يتطلب هذا المشروع عملا جبارا لتجهيز المخطوطات لطبعها . وقد تم تنفيذ الطبعة الأولى المعروفة للتلمود في المدينة الاسبانية غوادالاجارا (Guadalajara) في العام ١٤٨٢ . ولكن لم يصلنا من هذه الطبعة إلا بعض المقاطع فلا نستطيع التأكيد على أنها كانت ترجمة كاملة . وبعد عشر

سنوات، عند ترحيل اليهود من اسبانية ثم عند ترحيلهم من البرتغال بعد بضعة أعوام، صودرت كل الكتب اليهودية . ولم يتم العثور على طبعة غوادالاجارا إلا منذ فترة قريبة جدا . ويبدو أننا نعرف بشكل أفضل الطبعة، الغير المكتملة، التي صدرت في سونسيو(Sonsio) وتيزارو(Pisarro) . وهنالك طبعات أخرى تم إنجازها في أماكن أخرى.

وبما أن اليهود تعرضوا لعداوة الكنيسة الكاثوليكية فلم يتجرأوا على المباشرة في طباعة التلمود .إلا أن البابا ليون العاشر(Leon X) أذن في ١٥٢٠ بنشره وقد بدأت طباعة التلمود الكاملة الأولى في البندقية . لقد وكل هذا العمل إلى دانيال بومبيرغ(Daniel Bomberg)، وهو مطبعي غير يهودي من أصل بلجيكي (من مدينة أنفيرز- Anvers) ولكنه احتل مكانة مركزية في تاريخ الطباعة العبرية . فقد تم عنده نشر العديد من الكتب المرجعية التي اكتسبت الشكل الذي احتفظ به فيما بعد ، ويعود له الفضل بالنشر النهائي لتلمود بابل . حددت هذه الطبعة الأصلية مقاس الصفحات، عددها والمكان المخصص على الصفحة للشروح الرئيسية؛ وتقيدت كل الطبعات التالية تقريبا بالمعاييرالتي تم تعيينها في مطبعة بومبيرغ . صحيح أننا نصادف هنا وهناك بعض التجاوزات الحرة لهذه القاعدة ولكن حتى في هذه الحالات كانت توضع عموما إشارات الاسناد إلى الطبعة الأصلية (بواسطة علامات خاصة أو تبويب) . ويظهر النص التلمودي في وسط الصفحة مرافقا بشروح راشي من جهة وشروحات ال(توسافوت) من الجهة الأخرى . وكي يتميز عن الشروح، كان النص مطبوعا بحروف طباعية " مربعة"، وهي شكل مبسط للحروف التي استخدمت في كتابة لفائف التوراة، بينما طبعت الشروح بأحرف متصلة.

وكان يهود أوروبا الغربية غير المعتادين على هذا الأسلوب الخطي، الذي يعود في الأصل إلى السيفاراد، يسمون هذه الحروف "حروف راشي"، أي الحروف التي طبع بها نص راشي". لم تكن مطبعة بومبيرغ هي التي استخدمت هذه الحروف لأول مرة ولكن باستخدامها هذا أسهمت في ترسيخ التقليد. كان يستخدم هذا الأسلوب الخطي على مدى القرون لطباعة أدب التأويل اللاهوتي والأدب الحاخامي. كان لترتيب الصفحات والوريقات أهمية عملية كبيرة. فقد جعلت هذه الطبعة ممكنا إدخال منهج ملائم لتحديد الاستشهادات باسم البحث ورقم الصفحة ورقم الوريقة (الوريقة هي صفحة مزدوجة مرقمة من كل جهة). إنما طباعة ال(توسافوت) على الهوامش اتخذ أهمية نظرية. إلا أن (ماهارال دي براغ- le Maharal de Prague) ألغى في القرن السابع عشرهذا النظام الذي يضع النص التلمودي جنبا إلى جنب مع التوسافوت وكان يشجع الميل إلى اعتبار الصيغ المعينة المبنية على آراء (بآلي توسافوت) معرفة ثابتة فقط.

لم تكن هذه الطبعة الأصلية خالية من العيوب وكان فيها أخطاء مطبعية وإملائية ومحذوفات كثيرة، وقد تم تنقيحها فيما بعد. كانت الطبعات الجديدة ولا سيما تلك التي نفذت من قبل مطبعي غير يهودي آخر، وهو جوستينان دي فينيز(Justinien de Venise) والتي استخدمت أيضا كالنموذج، تحاول في الغالب أن تصحح أخطاء الطبعات السابقة. كما أنه كان يعاد قراءة الطبعات التالية التي تلت بعناية كبيرة ولقد احتوت على إشارات أكثر تفصيلا للآيات التوراتية والقرارات في القضاء الديني وشروح العلماء المعاصرين. ومازالت الأمور مستمرة على هذا النحو حتى أيامنا هذه.

انقطعت أعمال الطباعة في إيطاليا بسرعة كبيرة بتدخل البابا جول الثالث (Jules III) الذي في ١٥٥٣- ٥٥٤ حظر نشر التلمود وأصدر أمراً بإحراق النماذج الموجودة. فواجهت الطباعة التي أصبحت مستحيلة في إيطاليا صعوبات كبيرة في البلدان الأوربية الأخرى أيضا، وكان يجب الحصول غالبا على ترخيص رسمي، ولم يكم يعطى هذا الترخيص في أغلب الأحوال إلا للمطبعيين المسيحيين. وكانت الرقابة على كل المطبوعات اليهودية وبالأحرى التلمود صارمة جدا. وفي الحقيقة فإن طبعة "بال" (Bâle) في حوالي ١٥٧٨ لم تكن إلا ترجمة مبتورة حذف منها بحث" أفوداه زاهار" (Avodah Zahar) بكامله. هذا ،و لسوء الحظ، فإن هناك طبعات أخرى كانت قد نفذت على أساس هذا النص. كان من الممكن نشر بعض الطبعات في بولونيا قبل أن يتنامى تأثير اليسوعية في هذا البلاد، وكذلك في أمستردام (حيث كان نشر الكتب اليهودية في هولندا مباحا علميا في جو التسامح الشامل هناك) وفي مناطق ألمانيا البروتستانتية.

وقد ظهرت طبعتان لم تفقدا أهميتهما حتى اليوم في سلافوتا (Slalvuta) وفيلنا (Vilna). وقد قررت السلطات الروسية، لأسباب خاصة بها، أن تحد من نشر الكتب اليهودية في أقل عدد ممكن من المدن وكانت طلبات الحصول على ترخيص الطبع تصطدم بعقبات كبيرة. إلا أن مطبوعات سلافوتا وفيلنا نالت هذا الترخيص الثمين ثم تلتها طبعات عديدة.

درجت العادة ابتداء من نصف القرن الثامن عشر أن ترفق الكتب المطبوعة بتنبيهات حاخامية بعدم تنفيذ أية طباعة جديدة قبل مرور زمن معين على إصدار هذه الكتب. وعلى ما يبدو فإن طلب الكتب كان محدودا. وبسبب

تكاليف الطبع المرتفعة جدا كان الناشرون يخشون أن تسبب لهم طبعة جديدة يقوم بها مطبعي منافس خسائر مادية. وتمثل هذه التنبيهات بعدم الطبع أول النماذج المعروفة لقانون حقوق النشر المحفوظة، وكانت ذات فائدة كبيرة في تشجيع أصحاب دور النشر على المواظبة على مهمتهم. إلا أنه، في غياب أية سلطة دينية مركزية تشمل العالم اليهودي برمته، كان يحدث مرارا أن يوقع بعض الحاخامات، بسبب افتقارهم إلى المعلومات، على "هاسكاموت" (haskamot)، حرفيا " وفاق" أي "إجازة"، بنشر عديد من طبعات التلمود في الوقت نفسه تقريبا. وأدى ذلك إلى خصومات بين الحاخامات الموقعين على مختلف الهاسكاموت. ونتيجة لهذا الوضع وبسبب المنافسة بين الناشرين لم تكتمل طبعات معينة على الرغم من أنها كانت ممتازة أحيانا. وكان يحدث أيضا أن يقسم العمل فيما بين مدن كثيرة.

وعلى الرغم من قيمتها الكبيرة، كانت طبعات (سلافوتا) وفيلنا أيضا موضوع نزاع. لقد أعد ناشرو سلافوتا طبعة ممتازة للتلمود استهلكت سريعا فقرر زملاؤهم في(فيلنا) أن يصدروا طبعتهم قبل نهاية فترة منع الطباعة. لم يكن وضع النشر القانوني في (سلافوتا) واضحا تماما، لذا قرر أهل هذه المدينة الاتصال بعدد كبير من الحاخامات في منطقتهم لكي يحصلوا منهم على ال(هاسكاموت). وعندما أصبحت هذه الحقائق معروفة وقع نزاع على نطاق واسع. وقد اصطف كل الحاخامات تقريبا في بولونيا وغاليسيا(Galicie) إلى جانب ناشري سلافوتا بينما تلقت مطابع فيلنا دعم حاخامات ليتوانيا. وقد أضفى على هذا النزاع ملامح سياسية إذ انتسب مطبعيو سلافوتا إلى الحاسيدية بينما كان خصومهم معارضين

للحاسيدية (ميتناغديم - Mitnagdim) وقريبين من (حركة الأنوار - le mouvement de Lumieres). وكانت نهاية هذه الأحداث مأسوية: لقد حكم على مطبعيي سلافوتا بناء على تبليغ مخبري الشرطة بعقوبات قاسية واحتجزت مطابعهم ولكن هذه العقوبات لم تؤثر على نشاطهم العملي بقدر ما أثرت على علاقاتهم مع الحاسيدية.

حاولت مدينة جيتومير (Jitomir) في أوكرانيا عندئذ متابعة عمل سلافوتا ولكن المبادرة أصبحت منذ الآن فصاعدا في أيدي أهل فيلنا. وأصدرت أسرة روم (Rom)، وهم أصحاب المطابع، طبعات عديدة للتلمود اعتبر بعض منها نموذجية. إلا أن استخدامها كان يصطدم أحيانا برفض قاطع، لا سيما لدى حاسيديم بولونيا، وخاصة لأنها كانت تضمن شروحا صادرة عن علماء لم يستحقوا الاستحسان العام. ولكن طبعات فيلنا اعتبرت عموما تحفا فنية لأنها كانت معدة طباعيا بشكل أفضل من غيرها وكانت دقتها موضوع فكاهات مبالغ فيها بعض شيء.

دخلت في طبعات فيلنا الأخيرة التي نشرت في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين نصوص كانت ممنوعة حتى ذلك الحين، وهي شروح مأخوذة عن مخطوطات قديمة بإمكانها أن توسع مجال البحث وتفسح مجالا لأن يعتمد الطلاب التحليل المقارن. إن ازدياد عدد الطلاب وتحسن الوضع الاقتصادي في بلدان معينة وانخفاض سعر الكتب يسمح اليوم بنشر طبعات عديدة للتلمود وقد أصبحت، باستخدام الوسائل الحديثة، أكثر سهولة وأقل كلفة.

وصار بالإمكان منذ النصف الثاني للقرن العشرين نسخ طبعات التلمود القديمة ارتجالا بواسطة كليشيهات (في الغالب طبعات تلمود فيلنا) بعروض

ومقاسات مختلفة، كاملة أو مجزأة؛ يعاد النسخ اليوم بالمئات. إلا أن استخدام طباعة " أوفست" (offset)[1] شكلت عائقا في سبيل التقدم لأنها تستبعد إعادة القراءة المتأنية وعمل التنقيح الذي كان يجرى عادة في القرون السابقة، مما ترك الأخطاء تنتقل من طبعة إلى أخرى. والجدير ذكره هنا أن في بلدان معينة، في إسرائيل بالأحرى، تجري محاولة لتحقيق طبعات محسنة وتزويدها بالتنقيط والتصويت والصور. وهذه مرحلة جديدة في نشر التلمود.

أما تلمود أورشليم فقد اعتبر دائما أدنى مستوى من مثيله البابلي. وبما أنه لم ينسخ إلا نادرا، فإن المفسرين الكبار لم يهتموا به كثيرا. أنجز الطبعة الأولى المطبوعة لتلمود أورشليم بومبيرغ عام ١٥٢٣ في البندقية نقلا عن مخطوطة واحدة (و هي مخطوطة ليد (Leyde) التي تحفظ اليوم في مكتبة هذه المدينة المشهورة). وقد نسخت طبعات جديدة عن طبعة بومبيرغ التي لا تزال تعتبر مرجعية حتى اليوم. ويبدو أنه ظهرت في أمستردام ترجمة أخرى عن مخطوطات كثيرة. وفي القرن الماضي تم إصدار تلمود أورشليم أيضا في خيتومير وفيلنا(في هذه المدينة بمساعدة آل روم). ولكن نستطيع القول بشكل عام أن طبعات تلمود أورشليم كانت قليلة العدد لأن قليلا جدا من العلماء عكفوا على هذا النص إضافة إلى أن هذه الطبعات كانت تسبب بعض المشاكل. وليس لدينا حاليا إلا حوالي ثلاثين نسخة من تلمود أورشليم لا يمكن مقارنتها مع نسخ تلمود بابل من حيث الدقة كما من حيث جودة شروحها. ولذا لايزال تلمود أورشليم ينتظر من ينقذه.

1- أوفست: طريقة طبع الصور أو السطور المنضدة على مطاط طري أو مادة أخرى مماثلة، من ثم تُنقل إلى الورق آلة الطباع بهذه التطريقة

XI
الاضطهاد والمنع

كان الحكماء على يقين بأن القانون الشفهي، أي الميشناه والتلمود، هو الذي يعطي للشعب اليهودي طابعه الفريد. ثمة "ميدراش" يقول أن الأمم جميعها ستدعي نفسها يوما ما يهودية: "وحينئذ سيقول المقدس، ليتبارك اسمه: الذي يمسك سري بين يديه هو إسرائيل. وهذا السر هو الميشناه." تكشف هذه الحكاية الصغيرة التي ليست إلا مثالا بسيطا بين كثرة الأمثال الأخرى عن إرادة الحكماء في التشديد على أهمية القانون الشفهي كمفتاح لخصوصية (إسرائيل) باعتباره تعريفا حقيقيا لليهودية. ولكن الاعتقاد الراسخ بأن القانون الشفهي هو حصن اليهودية كان راجحا أيضا في العالم غير اليهودي ولا سيما عند المسيحيين. وابتداء من القرنين السابع والثامن كان هناك محاولات، وإن كانت غير مثمرة، لمنع دراسة التلمود. لقد مضى على أوروبا الغربية زمن طويل دون أن تدرك الحياة اليهودية الباطنية وتأثيرها الروحي المباشر وغير المباشر، ولكن عندما تبنت الكنيسة الكاثوليكية موقفا أكثر صرامة تجاه أعدائها داخل البلاد، أخذت تتعمق في النصوص اليهودية وقد اجتذب التلمود جزءا كبيرا من اهتمامها.

تقع مسؤولية هذا الوضع إلى حد بعيد على "المهتدين" من أصل يهودي الذين كانوا يريدون أن يتناقشوا جهارا مع الحكماء اليهود . ولكونهم كانوا في موقع جيد لأن يفهموا أهمية التلمود بالنسبة لليهودية، فقد ركزوا عليه حملاتهم. وقد حاول بعض "المهتدين" عبثا الاستناد إلى النصوص التلمودية ليبرهنوا على حقيقة الديانة المسيحية. لاحظ بسخرية الرابي موشي بن ناحمان – Rabbi Moché Ben Na`hman، الذي أذن له مرة أن يتكلم بحرية أثناء إحدى المناقشة من هذا النوع أنه لو كانت فرضيات معارضيه صحيحة لكان قد اهتدى حكماء التلمود أنفسهم إلى المسيحية. ولكن طالما ظلوا يهودا فهذا يثبت بالتنافس بطلان "البراهين" التي يتقدمون بها . إضافة إلى ذلك، فإن كثيرا من الملوك الأوروبيين وأصحاب الرتب العالية في الكنيسة كانوا على قناعة أن التلمود يحتوي على نصوص مضادة للمسيحية فأمروا، مستندين إلى تبليغات مخبري الشرطة، بأن يحذف من النص كل تلميح عدواني للكنسية وكل تشنيع للمسيح . وبلغت هذه الحملة الموجهة ضد التلمود أوجها في العام ١٢٤٠ عندماأصدر البابا غريغوا التاسع(Gregoire IX) أمرا بإحراق التلمود في باريس وذلك إثر نزاعات داخلية أضرت بالطائفة اليهودية. وتحت ضغط "المهتدين . وقد صدرت مراسيم مماثلة مرارا خلال القرن الثالث عشر وبخاصة تلك التي أصدرها البابا كليمينت الرابع (Climent IV) حيث ألقيت في النار آلاف النسخ من التلمود . لقد عانى اليهود من إحراق التلمود وكأنه كارثة قومية لم يسبق لها مثيل . وقد ألهمت هذه الأحداث المؤلمة الرابي مبير دي روثينبورغ (Rabbi Meïr de Rothenburg) بشعر الرثاء الذي يدخل

دائما في النصوص التي تقرأ في التاسع من شهر نيسان[1]. لم تشمل هذه المراسيم أوروبا بكاملها ؛ ففي شبه الجزيرة الإيبيرية مثلا، لم يحرق التلمود وإنما حذفت منه الفقرات التي اعتبرت مهينة للمسيحية.

لم يكن مسؤولو الكنيسة متفقين على الموقف الذي يجب اتخاذه في هذا الميدان . وإذا ما كرر سينودس (مجمع كنسي) في ١٤٣١ في بال (Bâle) الحظر الشديد الذي كان قد فرض على التلمود فقد ظهرت أيضا آراء مناقضة . وعلى سبيل المثال، في عام ١٥٠٩ كان أحد "المهتدين" اسمه يوهانس بفيفيركورن (Johannes Pfefferkorn) يحرض الإكليروس على إحراق التلمود في كل الدول التي كانت تحت سيطرة " تشارلز الخامس" (Charles Quint) كان مسيحيا أيضا " روشلين" (Reuchlin) الذي اعترض على مشروعه ودافع عن قضية التلمود . صحيح أن المناظرة لم تتوصل إلى قرارات مباشرة وقد أحرق التلمود في مدن عديدة إلا أن البراهين التي أدلى بها روشلين لم تذهب هباء . ففي ١٥٢٠ أذن البابا ليون العاشر من جديد بنشر التلمود. وخلال العقود التالية صدرت طبعات عديدة . ولكن فترة الهدوء هذه كانت قصيرة الأمد . فقد أمر البابا جول الثالث (le Pape Jules III) من جديد باحراق التلمود عام وذلك ١٥٥٣ بهدف تدعيم الحركة الإصلاحية المضادة (la Contra-reforme)، وبتحريض من "المهتدين" . وقد أدى هذا المرسوم البابوي الذي نفذ في كافة ولايات إيطاليا إلى إتلاف عشرات آلاف النسخ من التلمود . ثم خفف (بي الرابع- Pie IV) قليلا من هذا التشديد عندما صرح أثناء سينودس دي

١- يوم الحداد ذكرى سنوية لتدمير الهيكل

ترينت (le synode de Trente)، في ١٥٦٤، أن التلمود يمكن نشره من جديد شرط أن تحذف منه كل الفقرات المهينة للمسيحية. فنشرت جراء ذلك طبعة جديدة في مدينة (بال) تحت إشراف ومراقبة الرهبان. وكانت هذه الترجمة مبتورة بقسوة ولكن لم يكن هذا الحذف كاف من وجهة نظر الكنيسة. وفي ١٥٩٢ منع كليمينت الثاني (Clément II) نهائيا بالختم البابوي دراسة ونشر التلمود. لكن هذا المنع لم يشمل العالم المسيحي بأسره إذ أن الدول البروتستانتية والمناطق التي كانت تحت سيطرة روسيا والأتراك لم تكن تعترف بسلطة البابا، ولكنه كان ينطبق على الجزء الأكبر من إيطاليا. لقد حاول اليهود الايطاليون أن يتجنبوا هذا المنع بشتى طرق المواربة، والأكثر شيوعا على هذا الصعيد كان دراسة(أين ياكوف- Ein de Yaakov) (بعد أن أصبح محظورا هو أيضا صار عنوانه "أين إسرائيل"(Ein Israel). وكان هذا الكتاب يتضمن قسم التلمود الأسطوري والتعاليم الواردة في كتاب الرابي اسآق ألفازي (Isaak Alfasi)، سيفير هالاخاه (Sefer Halakhah)، الذي يشتمل على قسم كبير من هالاخاه التلمود. كان لمنع التلمود عواقب وخيمة على حياة اليهودية الايطالية لن تشفي منها أبدا. وكان ذلك مثلا واضحا على أن كل طائفة يهودية تحرم من دراسة التلمود تتعرض للذوبان.

ومع أن الميل إلى منع التلمود كان منتشرا على نطاق واسع فان الدول الأوروبية الأخرى كانت مستثنية من مراسيم من هذا النوع، وقد تمكن المطبعيون شيئا فشيئا وبشكل خفي من إعادة صياغة الفقرات المحذوفة. إلا أن أفضل هذه الطبعات، على الرغم من أنهم بذلوا كل ما بوسعهم، ظلت مشوهة بسبب التعديلات و" التصحيحات" التي كانت تفرضها الرقابة.

وعلى هذا الصعيد تعتبر طبعة(بال) نموذجا مثاليا حيث حذف المراقبون من النص أو عدلوا فيه كل ما كان يبدو لهم مهينا للمسيحية أو لبعض الناس أو يعكس آراء مصبوغة بالخرافة والفأل. كذلك بدأ المراقب البالي الكاهن ماركو مارينو (Marco Marino) بحذف كلمة " تلمود" مبدلا إياها بمصطلحات أخرى ك"غيمارا (Guemarah) أو " شاس" (Chass)(كلمة مركبة من أوائل كلمات " التعاليم الستة" في العبرية). وحيث ورد في النص الكلمة " مين" (أي " هرطوقي" التي تشير في الأصل إلى مذاهب الغنوصية وبالمصادفة فقط إلى المسيحية)، أدخل محلها " صدوقيون " أو " أبيقوريون". وكل إشارة إلى روما، حتى إن كان قد تبين بشكل واضح أن المقصود بها هو الإمبراطورية الرومانية الوثنية تحولت إلى " آرام" (بلاد مابين النهرين) أو الى "بارسا" (بلاد فارس). وكذلك منعت وحذفت الكلمتان (ميشوماد- mechoumad) و(موما ر- moumar) اللتان تفيدان كلتاهما معنى " المهتدي". وبما أن كلمة (غوي- goy) التي تعني في العبرية " غير يهودي أي وثني"، كانت تثير مشاكل بشكل خاص فقد خضعت للتغيير مرة بعد أخرى مما أدى إلى ارتباك الحكماء الذين استخدموا هذه الطبعة فيما بعد لأنهم كانوا يجهلون تدخل الرقابة. فقد استبدل في البداية "غوي" بالمصطلح "أكوم"، وهو مركب من أوائل عبارة "عابدي النجوم". إلا أن (المهتدين) لفتوا انتباه الكنيسة إلى أن هذه الحروف ذاتها يمكن أن تعني أيضا " مؤمنين بالمسيح ومريم وبالتالي تكون مهينة، فقد توجب إيجاد بدائل أخرى. وكانت كلمة "غوي" تستبدل في الغالب بـ"كوتي" أي سامري. وفي طبعة (بال- Bâle) طالب المراقب باستخدام " كوشي" أي إفريقي عوضا عنها.

وحيث كان التلمود يعبرعن رأي سلبي في المسيح أو المسيحية ألغي الشرح كليا وكان اسم المسيح يحذف بشكل نظامي حتى عندما لا يظهر في نص معادِ. وقرر المراقب البالي حذف كل ما كان يبدو له تجسيدا للألوهية وكذلك الأساطير التي لاتفهم معانيها كما أنه كان يضيف عند الحاجة تفسيراته الخاصة في الهوامش. وعلى هذا النحو، فعندما يؤكد النص على أن الإنسان يولد بريئا من الخطيئة أشار إلى أن الناس جميعهم، وفقا للدين المسيحي، يولدون حاملين عبء الخطيئة الأصلية". وألغيت كذلك كل الفقرات التي اعتبرها مناقضة للأخلاق السليمة أو عدل فيها. وعليه فإن العبارة التلمودية:" رجل محروم من زوجة لا يمكن أن يسمى رجلا" التي كانت تصدم فيه إحساس رجل الكنيسة المطالب بالعفة، تحولت إلى " رجل محروم من زوجة". أما بحث " افوداه زاهار" الذي يهتم بأيام العيد لدى الشعوب الغير يهودية والعلاقات بين يهودي وغير يهودي، فقد حذف بكامله بلا قيد ولا شرط.

وتم إعادة صياغة المقاطع المحذوفة والملغية جزئيا في الطبعات اللاحقة، ولكن المراقبين الجدد في البلدان الأخرى كانوا يتدخلون ويفرضون تغيراتهم وتعديلاتهم الخاصة. قررت السلطات الروسية أنه يجب ألا يذكر التلمود اليونان باعتبار الثقافة الروسية تمتد بجذورها إلى الثقافة اليونانية، لذا فإن كل تلميح إلى هذه الحضارة كان يصحح، بل وحتى عبارة " اللغة الإغريقية" بدت مهينة من وجهة نظر بعض المراقبين فاستبدلت ب" لغة أكوم". إضافة إلى ذلك فإن جهل المراقبين كان قد أدى إلى ارتكاب أخطاء إملائية تم تناقلها من طبعة إلى أخرى. كما أن بعض التغيرات جاءت نتيجة

لحسابات سياسية مباشرة. وعلى هذا المنوال، فإن " غوي" تحول أثناء الحرب الروسية- التركية إلى " إسماعيل" وقد سبب ذلك فيما بعد سلسلة من التفسيرات الخاطئة عند بعض القراء.

لم يكن التلمود الوحيد الذي وقع تحت قبضة الرقابة إلا أنه بسبب أهميته وحجمه وعدد التعديلات المفروضة على نصوصه قرن بعد قرن تضرر لدرجة أصبح معها مستحيلا إصلاح كل ما أحدث فيه من الجدع والبتر والتشويه حتى في بلدان حرة. وقد ساهمت الطباعة الحديثة بواسطة كليشيهات جاهزة في استمرار عدد من التشويهات: وليس هناك إلا الطبعات الأخيرة التي أخذت تبدي محاولات في إعادة صياغة النص الأصلي.

الجزء الثاني
التكوين والمحتوى

XII
تكوين التلمود

يعيد تلمود بابل كما تلمود أورشليم تكوين المشناة. يوسعه ويفصله. ويتألف من ستة فصول أساسية أو تعاليم (سيداريم). وجاء المصطلح " شاس" الذي هو مركب من أوائل كلمات العبارة " التعاليم الستة"، ليشير إلى التلمود ذاته عندما أصبح تحت الرقابة المسيحية حتى كلمة "تلمود" أصبحت محرمة (تابو) كان كل تعليم مكرسا لنوع معين من القضايا.

وعليه فإن تعليم البذور (سيدير زيرايم Seder Zeraïm) يعكف على القوانين الدينية التي تتعلق بالزراعة والحصاد في فلسطين،والقرابين المخصصة للكهنة واللاويين والصدقات من أجل الفقراء. يمكن أن يختلف نظام تعاقب البحوث في بعض الطبعات ولكن البحوث عموما تصنف تبعا لطولها أو بتعبير أدق وفقا لعدد فصولها. يغطي كل بحث موضوعا معينا. يكرس بحث (الشيفيت- Chevi`it)، على سبيل المثال، لقواعد " شيميتاه" (chemitah)، وهي فترة تترك فيها الأرض كل سبع سنوات مرة لتستريح، أو لقواعد البواكير (بيكوريم- bikourim)، ولكنه يمكن أن يتناول عند الحاجة أيضا مسائل جانبية مرتبطة به. وتتوزع الفصول الأربعة

والسبعين لتعليم البذور في أحد عشرة بحثا ويخرج أول هذه البحوث،و هو بحث البركات(البيراخوت- Berakhot)، قليلا عن العادة إذ انه لا يذكر القوانين المطبقة في الزراعة وإنما البركات والصلوات. ثمة ترجمات للتلمود تفضل إدراجه في التعليم المسمى (مويد- Moed). ولكن، علما بأن تعليم البذور يدعى أيضا تعليم الإيمان (سيدير إيموناه- Seder Emounah) بناء على القول أن "الإنسان يؤمن بالحياة الأبدية ولهذا السبب يبذر بذورا"، فإنه لمن النباهة أن يحتل بحث البركات مكانا في مقدمة هذا التعليم.

و يأتي في المرتبة الثانية تعليم الأعياد ،(سيدير مويد- Seder Moed)، الذي يتناول في بحوثه الإثني عشرة إقامة القداديس الاحتفالية التي تحدد ملامح السنة ويشتمل محتواه على كافة القواعد ابتداء من قوانين السبت (شابات- Chabbat) التي تتضمن عرضا مفصلا في بحثين) إلى قواعد الصيام. ويخالف بحث (شيكاليم- Chekalim) من حيث أنه يختص بضريبة نصف "الشيكِل" التي تجمع من أجل صيانة الهيكل وطرق جبايتها وتوزيعها. ولأن هذه الضريبة كانت تجبى في أيام محددة فقد أُدرج بحث "شيكاليم" في تعليم الأعياد.

و يعالج البحث الثالث، بحث النساء "سيدير ناشيم" (Seder Nachim)، قوانين الزواج وطقوسه من وجهة قوانين ارتكاب المحرمات والطلاق والملكية. وهذه القضايا موضوع لخمسة بحوث ينضم إليها ملحقان هما: النذور (نيداريم- Nedarim) الذي يتناول بشكل غير مباشر العلاقات بين الزوجين و(النازير- Nazir) الذي يبحث في القوانين المختصة بالزهّاد المقيدين بقَسم خاص (نيزيريم- nezerim). هنالك

أيضا بحث (سوتاه- Sotah) الذي يتضمن القوانين الدينية المخصصة للنساء المتهمات بارتكاب الزنا ويغطي هذا البحث كذلك مواضيع أكثر بعدا أضيفت إليه بتداعي الأفكار.

التعليم الرابع، تعليم الأضرار (نيزيكين- Nezikin) الذي يسمى أيضا "المعونة (يشووت- Yechouot) لأنه في معظمه يدرس الملاجئ المقدمة للضحايا من أجل حمايتهم من مضطهديهم. وكان تعليم الأضرار يبتدئ بالأصل ببحث يسمى أيضا "الأضرار" ويتضمن أحكام القضاء المدني. وبما أن هذا البحث كان طويلا جدا، يشتمل على ثلاثين فصل، فقد صنف في ثلاثة أبواب: الباب الأول، بابا كاما (Baba Kama)، الباب الأوسط" باب ميتسيا(Baba metzia) والباب الأخير " بابا باترا" (Baba Batra) ولكونه يعالج أصول المحاكمات الجزائية فإن بحث الأضرار يرتبط بالقوانين التي تنظم نشاط دواوين القضاء وبالنذور والعقوبات وهكذا. ويكرس فصل من قانون العقوبات لتحريم عبادة الأصنام بكل أشكالها وهو بحث (أفوداه زاهار Avodah- Zahar). وهنالك بحث آخر يسمى بحث القرارات (هورايوت- Horayot) ويفصح عن قضية ذات خطورة بالغة هي معرفة المواقف التي يجب تبنيها في حال صدر عن السانهيدرين قرارا خاطئا يمكنه أن يضلل الأمة كاملة. هنالك أيضا بحث البيانات (إيدويوت- Edouyot) الذي يراجع البيانات فيما يتعلق بقوانين دينية قديمة معرضة لخطر اضمحلالها في طي النسيان وجوانب غير اعتيادية للشريعة تم تجميعها أثناء جلسة خاصة لمحكمة يافنيه. أما بحث (أفوت- Avot) فهو ليس في مكانه في هذا التعليم كونه

يمتاز بطبيعة غيرقانونية وإنما فلسفية وأ خلاقية. وبسبب محتواه الخاص جدا كان غالبا ما يدخل في طقوس الصلوات وقد ترجم إلى لغات عديدة.

ويتناول تعليم الأشياء المقدسة "كوداشيم" (Kodachim) القوانين المرتبطة بالهيكل والذبائح. ويبحث في عشرة من بحوثه الأحد عشرة في طقوس الهيكل وأشكال الذبائح المختلفة. وأما البحث الحادي عشر، وهو بحث المدنس (حولين – Houlin`) الذي كان يسمى في الماضي أيضا "الذبائح الاعتيادية" (شيحيتات حولين Che`hitat `Houlin) فهو البحث. هو الوحيد الذي يخرج عن نطاق الأضحية الدينية ويعنى بطقوس ذبح الحيوانات من أجل التغذية وبالأطعمة المخبأة أو غير المخبأة ويتضمن كذلك صنوفا من القوانين لم يكن عددها كافيا لكي تفرد في بحث مخصص لها.

أما التعليم السادس، تعليم الطهارة (توهاروت– Toharot)، فهو يبحث فيما يتعلق بأعقد مواضيع الشريعة الدينية وهي قواعد الطهارة والنجاسة الطقوسية. وهذه القواعد لتي كانت سارية المفعول في عهد الهيكل (و في فلسطين بعد خراب الهيكل بفترة قصيرة) تشكل شبكة من التفاصيل التافهة والمعقدة حيكت على أساس تقاليد قديمة لا يتبين منطقها دائما بشكل واضح وصريح. وليس هناك إلا بحث (نيداه– Nidah) الذي ينطوي على مناقشة القوانين التي تتعلق بالطهارة وطقوس النجاسة النسائية الدورية .كانت تعليماته وما زالت قيد الممارسة بعد عهد الهيكل. ويعتبر " توهاروت" أصعب التعاليم، اذ يصعب الولوج إلى مضامينه، ولم يكن فك رموزه أمرا سهلا حتى بالنسبة إلى أشهر الأموارايم أنفسهم.

يشتمل التلمود في ترجماته الحديثة على ٥١٧ فصلا (بالاضافة الى ما يمكن مشاهد ته من نصوص تختلف عن النصوص المعروف عامة) موزعة في ٦٣ بحثا. وكان عددها تقليديا ستين فقط وقد يكون عددها الحالي جاء نتيجة لتقسيمات لاحقة مماثلة لتلك التي نفذت على بحث (نيزيكين – Nezekin). وكانت عناوين الفصول عموما قد تحددت منذ الأصل بحسب المضمون ولم تتغير عمليا حتى أيامنا هذه. وهناك ثمة فصول تحمل أيضا عناوين ترقى في بعض الأحيان إلى عهد التلمود وتكون في هذه الحال مأخوذة . ليس من المضمون وإنما من الكلمات التي يستهل بها البحث. وإذا كان هناك فصول كثيرة تبدأ بنفس الكلمة فكان يجب إعطاؤها عناوين مختلفة، ولكن هذا لم يكن أمرا ذا أهمية كبرى على كل حال. إن ترتيب فصول البحث عادة يكون ثابتا ولو أنه ليس منهجيا أو منطقيا دائما. وبعض البحوث تبرز تعاقبا منطقيا من العام إلى الخاص ولكن الترتيب في بعض البحوث الأخرى يتبع ببساطة القوانين المدروسة فتظهر الأجزاء الأكثر قدما في البداية. وعموما فإن البحوث التي تتضمن العناصر الأضافية تبدأ بعرض الموضوع الأساسي لتنتقل بعده إلى القضايا الملحقة. كما أنه يلاحظ أحيانا ثمة ميل إلى توسع البحث نحو قضايا ذات أهمية ثانوية ولكنها تثير فضول القارئ.

وتقسم فصول الميشناه إلى مقاطع تدعى " مشنايوت" يتناول كل منها عادة قانونا واحدا أو عدة قوانين مرتبطة بعضها ببعض بشكل وثيق. إن تقسيم الـ(مشنايوت) غير منتظم بشكل دقيق ويظهر هنالك اختلافات بحسب التقاليد . ولكن ترجمات التلمود المطبوعة عمليا جميعها متماثلة

تقريبا . لذا فإن فهاريس ال(ميشناه) تشير إلى البحث ورقم الفصل داخل البحث ورقم ال(ميشناه) في سياق الفصل . وعلى هذا النحو فإن الحكمة " لكل امرئ في إسرائيل حصته في الآخرة" مأخوذة من السانهدرين ، فصل ١٠ ، ميشناه ١ . كانوا في القرون الوسطى يكتفون في معظم الأحيان بإعطاء رقم الفصل دون اسم البحث لأنه كان يفترض أن البحث معروف مسبقا ودون إشارة إلى ال(ميشناه) لأن ترتيب ال(مشنايوت) النهائي وترقيمها لم يكن قد تم بعد .

وكان ال(أموريم) يدرسون كل تعاليم الميشناه ولكنهم كانوا يهتمون بشكل خاص، في بابل على الأقل، بالتعاليم الأربعة التي تعالج مسائل من الحياة اليومية.

وقد شكلت هذه التعاليم مادة تلمود بابل الأساسية . إن تعليم البذور بقوانينه الزراعية والبحوثه التشريعية التي كانت مقبولة أساسيا في فلسطين في زمن الهيكل لم تكن ملائمة للحياة في بابل إلا قليلا . أما بحث " بيراكوت" هو البحث الوحيد الذي يعالج قضايا ذات أهمية في الحياة اليومية :بركات وصلوات . والشيء نفسه بالنسبة إلى تعليم الطهارة الذي لم يكن يمكنه أن يطبق عمليا في بابل ما عدا بحث " نداه" بقوانينه المتعلقة بالطهارة النسائية الواردة فيها وهو البحث الوحيد القابل للدراسة واقعيا . ويتناول تلمود بابل دراسة التعاليم الأربع الباقية : وقد وصلت إلينا ستة وثلاثين من هذه البحوث. وقد حاول العلماء حديثا أن يلخصوا في التلمود المواد المتعلقة بالبحوث التي لم تدرس بعمق وذلك بهدف إعداد نوع من " التلمود التركيبي" .

كان الوضع في فلسطين مختلفا كليا. فالقوانين المتعلقة بالزراعة كانت تطبق في الحياة اليومية لذا فإن تلمود أورشليم يتناول بشكل مفصل بحوث تعليم البذور جميعها . وكان ما زال موجودا في القرون الوسطى فصل من تلمود أورشليم مكرس لتعليم الأشياء المقدسة ولكن هذا الفصل ضاع قبل حلول عصر الطباعة . وقد زعم أحد العلماء في القرن الماضي أنه اكتشف مخطوطة تحتوي على هذا الفصل إلا أن هذا الادعاء لم يثبت . ويقتصر تلمود أورشليم في تعليم الطهارة على اختيار بعض الفصول من بحث " نداه" المفيد ويشتمل بكامله على تسعة وثلاثين بحثا .

تشكل بحوث الميشناه الستون ودراستها في التلمود مجموعة كاملة، ولكن مع مرور القرون أجري عليه بعض الإضافات اصطلح عليها بتسمية عامة وغير دقيقة إلى حد ما " البحوث الصغيرة" (ماساخوت كيتانوت massakhot ketanot) . وهذه الإضافات متنوعة جدا . بعضها قديمة جدا وتنتمي، كما يبدو ، إلى تجميعات المشنايوت الخارجية . ومعظمها ملخصات كتبت في مراحل أكثر حداثة، ولا سيما مرحلة ال(غيونيم) على الرغم من أن بعض مصادرها الأصلية قديمة جدا . وتعالج هذه الإضافات في جزئها الكبير المسائل الأخلاقية وقواعد السلوك الاجتماعي . ووفقا لبعض الحكماء ، كان يوجد قديما تعليم سابع للميشناه (قبل أن يصنف الرابي يهودا الناسي المشنايوت) . ومن المحتمل أن هذا التعليم كان يدعى " تعليم الحكمة" (سيدير حوقماة Seder `Hokhmah) . ولنذكر هنا من بين هذه الإضافات " أفوت الرابي ناثان " الذي هو ترجمة موسعة للبحث " أفوت" (Avot) ، وبحث " آداب السلوك وحسن السلوك" (ديريخ

إيريتس- Derekh Ersetz) الذي يعالج السلوك الواجب تبنيه في الحل والترحال. ثمة بحوث تتبحر في القوانين التي لم تفسر في التلمود كقوانين كتابة لفائف التوراة التي يتناولها بحث " الكتبة" (سوفريم -Sofrim)، وقوانين الحداد الواردة في(سيماحوت- Sema`hot) وما إلى ذلك. ليست هذه البحوث أجزاء مكملة للتلمود ولكنها تدخل في برامج الدراسة وتعتبر ذات فائدة كبيرة في تحديد السلوك المطلوب وفي توضيح بعض جوانب القوانين الدينية.

XIII
موضوع التلمود

تعطي البحوث، حتى من خلال عنوانها، فكرة عابرة عن المواضيع التي يتناولها التلمود ولكنها لا تستوفي كافة المواضيع في أبعادها ومعانيها. فالتلمود مخصص ل" تلمود التوراة"، أي لدراسة التوراة بالمعنى الحرفي للعبارة، وتعني دراسة التوراة في المفهوم الأوسع، كسب الحكمة والإدراك والمعرفة ذلك لأن التوراة تشمل كل ما في الوجود. ثمة مجاز في التلمود وفي الشروح يصف التوراة كمخطط سابق لخلق العالم. وثمة رواية مجازية في موضع آخر ترى أن ما تتناوله التوراة يتجاوز الكون بمرات عديدة. ولهذا السبب فإن كل ما يمت إلى الحياة بصلة يسترعي اهتمام الحكيم ويمكنه أن يدخل حقل التلمود لكي يناقش فيه بإسهاب أو بإيجاز. فالإلمام بالتوراة غاية في الشمول وأشمل من معرفة القانون الديني. وفي مفهوم الديانة اليهودية، إن كانت أحكام القضاء الديني تحيط بميادين الوجود كافة فإن التوراة ما زالت أوسع وأعمق. فالتقاليد والأعراف، والتعليمات المهنية والنصائح الطبية و دراسة الطبيعة البشرية والمواضيع اللغوية، والقضايا الأخلاقية، كل ذلك تابع للتوراة، ولأنه كذلك فهو معروض في التلمود. وبما أن الحياة بكاملها متشربة بالتوراة، فإن الحكماء ليسوا مجرد أساتذة يؤدون التعليم بل أن حياتهم بكاملها صورة للتوراة وكل ما يتعلق بها يستحق الفحص والاستقصاء.

كانوا يقولون لنا: "يجب أن يُدرس كل حديث عابر، وكل مزاح أو تصريح عرضي صادر عن الحكماء". ذلك لأن قوانين هامة كانت تتجلى أحيانا عن ملاحظات عرضية مطروحة دون أي قصد تعليمي. وهذا ما كان يضفي على نشاطات الحكماء مزيدا من الأهمية. وكان كل ما يقوم به الحكيم في أي مجال من مجالات النشاط يجب أن ينجز في روح الحقيقة وأن يكون من التوراة. وغالبا ما كان التلاميذ يدرسون بتأنٍ تصرفات أستاذهم لكي يستلهموا منها هم أنفسهم. وعلى هذا الصعيد ثمة مثل موضح بشكل مبالغ به يقدمه لنا ذلك التلميذ الذي اختبأ تحت سرير أستاذه ليكتشف كيف يتصرف مع زوجته. وعندما سئل عن دوافع تطفله هذا كان جواب هذا الشاب: " إنه التوراة وبالتالي يجب دراسته". واعتبر هذا الجواب مقبولا من قبل الأحبار والتلاميذ على حد سواء. وطالما كانت المواضيع كلها تكشف عن التوراة، إذاً فليس ثمة مجال لتبني موقف الرفض أو التكتم فيما يتعلق بالميادين الخاصة للوجود. وجدير بالملاحظة أن حكماء التلمود، على الرغم من احتشامهم المفرط إزاء القضايا الجنسية والعري وكرههم لكل ابتذال، لم يفرضوا أي تحريم حتى على أتفه التفاصيل المتعلقة بهذه المسائل. ومن أجل مناقشتها كانوا يلجأوون إلى التلميح واستخدام ألفاظ رقيقة ولكنهم كانوا يهتمون بجوانبها الطبيعية والشاذة إلى حد ما باعتبارها لم تتجاوز نطاق البحث.

يميز اتساع مجال الاهتمام هذا الشريعة كما يميز، بحصر المعنى، التوراة في معانيها الأكثر شمولية. ويحتفظ التلمود في هذا الصدد بتبادل آراء بالغ الوضوح. سأل أستاذ بارز إبنه، الذي اشتهر أيضا بحماسه

للدراسة، عن سبب إهماله لدروس أحد رؤساء الأكاديمية. فأجاب ابنه بحقد: كلما أتيت إليه كان يعطيني مواضيعا تافهة للدراسة. ثم أضاف أن هذا الأستاذ المشهور كان يلقي محاضرات في قواعد الصحة الحميمية. فرد أبوه: "ما دام الأمر على هذا النحو فقد كان عليك أن تلتزم أكثر لأن أستاذك يعالج موضوعا ذا أهمية كبيرة في الحياة اليومية". ولهذا السبب ليس غريبا أن نجد في التلمود معلومات في الطب وعلاج الأمراض وشرح الأمثال الشائعة ومئات الفكاهات عن أشخاص مشهورين. لم تدخل هذه المواضيع في حلقات البحث الطبيعية ولكن، إذا ما كان بعض الأساتذة يكتفون بموضوع البحث الدقيق وحسب فإن هذا لا يعني أنهم كانوا ينكرون قيمة المواضيع الأخرى. وعندما كان راف زيرا (Rav Zira)، وهو حكيم معروف بقداسته وورعه، يستعد للسفر إلى فلسطين دون موافقة معلمه أحس بحاجة إلى أن يرى للمرة الأخيرة أستاذه قبل الرحيل ودون أن يراه هذا الأخير. فتخفى ليسمعه بينما كان يشرح للموظفين في الحمامات العامة واجبهم. وكان عليه أن يتذكر فيما بعد ذلك الفرح العظيم الذي ساوره عندما تعلم شيئا جديدا عن لسان أستاذه الحبيب.

ومع ذلك ثمة مواضيع غائبة في التلمود. وبالرغم من كل ما تحتويه التوراة فإن الحكماء لم يستخدموا قط الخيال العلمي الصرف ولم يظهروا أدنى اهتمام بالفلسفة على غرار التأمل الإغريقي، الهلينيستي أو الروماني. فالبحث التلمودي في مواضيع مماثلة لمواضيع الفلسفة العامة مبني على أسس مختلفة جذريا. لم يهتم الحكماء بالعلم بحد ذاته، فيما يتعلق الأمر بعلم الفلك أو بالطب أو بالرياضيات. ولم يعترفوا في هذه المجالات كما في أي مجال آخر من العلم

والمعرفة إلا بحدود التوراة، وكان البحث يقتصر على منهجين: بالنسبة إلى العلم ليس إلا ما يرتبط بشكل مباشر بالشريعة ؛ وبالنسبة إلى العلوم الطبيعية، ليس إلا ما يتعلق بالأخلاق والإيديولوجية. وكانت مواقفهم فيما يخص الطب مميزة من وجهة النظر هذه. وبما أن قواعد النجاسة الطقوسية كانت تتطلب معرفة واسعة في علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء فقد طور الحكماء مجال البحث في هذا الاتجاه وتوصلوا، بعد التنقيب الذي لم يستند إلى معارف سابقة ولا إلى نظريات علمية شائعة، إلى استنتاجات دقيقة رائعة. وقد سبقوا في هذا الميدان، كما في ميادين أخرى، نتائج العلم الحديث بفضل التزامهم بالمنهج التجريبي ورفضهم لكل لجوء إلى نظريات علمية لا تنشأ بشكل مباشر عن حقائق مثبتة. ولم يحيدوا أبدا عن عالم الوقائع لكي ينصرفوا في تأمل علمي بحت يرون أن لا خير فيه ولا فائدة منه.

وكذلك في ما يتعلق بدراسة الإنسان. فقد كان من الضروري أن يحصلوا على معلومات دقيقة في بعض مجالات علم التشريح، وفي هذه الحالات لم يثق الحكماء بمعارف عصرهم العلمية وكانوا يجرون تجاربهم الخاصة. وعلى سبيل المثال، فقد اقتضى الأمر، من أجل قوانين انتهاك المحرمات، أن يعرفوا عدد العظام في جسم الإنسان بالتمام. ومن أجل ذلك كان تلاميذ الرابي اشمايل (Ichmael) يدرسون جثث النساء المحكوم عليهن بالإعدام بعد تنفيذ الحكم من قبل السلطات المدنية وكانت نتائجهم وما زالت من حيث دقتها جديرة بالملاحظة. ولكنهم، بعكس ذلك، لم يعلقوا أهمية على مواضيع طبية وعلمية مرتبطة بجسم الإنسان. وكانوا يلجؤون الى معيار التحقيق العلمي في تحديد فيما اذا كان دواء ما فعالا أو يكشف عن الشعوذة. كما أنهم كانوا يحتاجون أيضا إلى معطيات دقيقة في علم الفلك (المدة الزمنية بين

هلال وهلال مثلا). وقد نجحوا في الحصول على المعلومات الضرورية ولكنهم لم يظهروا في أي لحظة أدنى اهتمام بنظريات فلكية. وكانت تصوراتهم عن العالم مشوشة وتبدو بدائية لأول وهلة. ولكنهم، كما يتبين على ضوء النصوص، لم يدخلوا في أي نوع من التنظير الفلكي بل كانوا ينوون عالما روحيا مثاليا، وكانوا حريصين على عدم استخدام مصطلحات مجردة. وعندما كانوا يكتبون أن الأرض تستند إلى جبال، والجبال إلى بحر، والبحر إلى عمود يدعى"العادل" (تساديك – tsadik) فإنه لمن الواضح أن مثل هذا الوصف لا يمكن الأخذ به كما هو حرفيا.

بالطبع كان هؤلاء الحكماء الذين يمارسون مهنة الطب يجيدون العلوم الطبية، وكان الرياضيون خبراء في مجالهم. ولكن هذه كانت دراسات مهنية لا علاقة لها بالتلمود إلا إذا كانت ضرورية من ناحية الحكم القضائي أو النصائح الأخلاقية.

وكان هذا الشك في البحوث العلمية منهجيا بشكل جوهري. فقد كان حكماء التلمود يحترمون الحقائق ويحاولون أن يحددوا أبحاثهم ضمن المواضيع المثبتة عمليا. إلا أنهم. باستغراقهم في ضروب أفكارهم الأصلية، لم يبدوا اهتماما بالخيال العلمي ولا بحدسية الفلسفة.

ولكن هذا لا يعني أن عالم الحكماء كان مغلقا على كل تأثير أو معرفة تأتي من الخارج. وكانوا يقولون: " إن قيل لك أن الحكمة موجودة بين الأمم، فصدق ذلك." إلا أنهم، في الوقت نفسه، كانوا يكدون في ألا يخرجوا عن نطاق ما كان يبدو لهم مهما، وفي دراستهم للتوراة كانوا يبذلون جهدا للبقاء داخل حدودها. وكان بعض حكماء الميشناه والتلمود ملمين بالفلسفة الإغريقية والكلاسيكية ولكن هذا الإلمام ما كان ليؤثر

على مناهجهم الفكرية الخاصة والمطبقة على البحث التلمودي. وبذلك كانوا يختلفون كثيرا عن اليهودية المصرية التي تحاول المزاوجة بين اليهودية والثقافة الإغريقية.

ورغم انشغالهم بحياتهم المهنية لم يعزلوا أنفسهم في برج عاجي. وكان الكثير منهم يتقن عدة لغات، وكانت معرفة علوم عديدة ولغات كثيرة من الشروط اللازمة للانتساب إلى السانهدرين. هذه الثقافة العالية ظاهرة في التلمود، وكل موضوع ملحق كان بإمكانه أن يدخل التوراة بل وأن يصبح بحد ذاته التوراة.

توضح رؤية التوراة بصفتها تشمل العالم بكليته ميزة أخرى للأدب التلمودي هي الانتقال المستمر من موضوع إلى آخر ومن مجال إلى مجال أخر دون شعور بالفاصل والحاجز. فالمناقشة التلمودية ومناهجها الترابطية لم تتحدد بالشريعة. وأي موضوع تحت الشمس أمكن اقترانه بموضوع آخر بواسطة رابط داخلي. كانوا يستعينون، على سبيل المثال، بمادة قانون العقوبات أو قواعد الأضاحي خلال مناقشة قوانين الزواج. وإنما هذه الصنوف لا تعتبر مغايرة في جوهرها. وأكثر من ذلك، فإن النقاش حول موضوع مبتذل كان من الممكن أن يتوجه إلى ميادين الأخلاق أو المجاز أو الميتافيزيقا. وحده التلمود يسمح لنفسه بعبارات مثل هذه- لقد اختلف اثنان من حكماء فلسطين وحسب البعض، فالمقصود في الحقيقة هو ملاكان في السماء - دون أن نجد هذا التقريب غريبا. وبعد كل شيء، فإن المسائل الدنيوية والمناقشات القانونية ومعضلات المقدس موجودة كلها في مفهوم التوراة وتتفاعل مع بعضها بعض.

XIV
الصلوات والبركات

كانت الصلاة في عصر الهيكل الأول تلقائية كليا، وكان يستطيع المرء أن يتوجه لله بعبارات عشوائية خاصة به وفي أي مكان يختاره كلما أحس بحاجة إلى أن يتوسل إليه أو أن يشكره. وكان الناس يذهبون إلى الهيكل في أوقات الاضطرابات أو في حالات خاصة ليرفعوا صلواتهم. وفي هذا العهد بدأوا بتنظيم صلوات عامة ونظمت أول المزامير من قبل اللاويين الذين كانوا يرنمونها في الهيكل في المناسبات الخاصة، وكان الناس جميعهم يعرفون أن ثمة صلوات رسمية تقام في مناسبات معينة.

ومنذ بداية الهيكل الثاني ظهرت بوضوح الحاجة إلى وجود شعائر الصلاة المعترف بها عموما. وكان الكثير من المنفيين الذين عادوا من بابل لا يلمون ألا قليلا جدا باللغة العبرية وببعض المفاهيم الأساسية في اليهودية. فعندما كانوا يريدون الصلاة لم تكن تساعدهم اللغة كما كانوا يفتقرون إلى المضمون. ولهذا السبب اتخذ المجمع الأعظم قرارا بتأليف صلاة نموذج تعبر عن أمنيات الشعب وطموحاته. وقد احتوت هذه الصلاة على ثماني عشرة بركة تتناول كل واحدة منها موضوعا معينا بشكل موجز. وهذه الصلاة التي حافظت على جوهرها حتى اليوم وما زالت تشكل أساسا لخدمة الكنيس

الروحية، تتألف من ثلاث بركات للافتتاح، وثلاث للاختتام واثني عشرة بركة للوسط تعبر عن طلبات وتوسلات مختلفة. وقد سميت البركات الثلاثة في عصر الميشناه على: الآباء (أفوت – Peres) تقام على شرف إيمان الأسلاف. القدرة (غيفوروت – Guevourot) تمجد بجبروت العلي الذي يبلغ أوجه في بعث الموتى والقيامة. و(كيدوشاه– Kedouchah) تهلل بقدسية الرب. وتسمى بركات الاختتام كما يلي: العبادة (أفوداه– Avodah) طلبة من أجل تجديد العبادة في الهيكل وعودة الروح القدس إليه. (هودا ه – Hoda`ah) تقصد الشكر والحمد للرب من أجل الحياة وكل ما هو جيد؛ و(الشالوم – Chalom) ترفع طلبا للسلام في العالم أجمع. وتعبر الاثنتا عشرة بركة في الوسط عن أمنيات مختلفة خاصة وعامة، عن شكر وندم وغفران وخلاص وشفاء المرضى ومحاصيل وفيرة وجمع المنفيين والعدالة وعقاب الأشرار وإعادة بناء أورشليم وبيت داوود وتنتهي بتمني بتحقيق كل هذه الأمنيات. وتدعى هذه الصلاة بكاملها " الثماني عشرة صلاة" (شيمونيه إيزريه –Chemoneh Esreh) أو ببساطة "الصلاة" (تيفيلاه – Tefilah) وقد أصبحت منذ تأليفها محورا لكل كتاب الصلوات اليهودي.

كذلك تم تحديد أوقات ثابتة للصلوات تتلاءم مع الطقوس الشعبية لتقديم القرابين في الهيكل. وهنالك صلاة كانت تتلى عند الفجر، وقت قربان الصباح (تميد شيل شاحار– tamid chel cha`har ) وصلاة أخرى وقت قربان المساء (منحاه – min`hah)،. وكان هناك صلاة المساء (ماريف– ma`ariv) التي تتلى عند الغسق مع قدوم الليل، ولكن لم ترتبط هذه الصلاة بوقت قربان معين ولم يكن وضعها واضحا. وبعد مرور قرون كان الحكماء ما

زالوا يتناقشون باحثين فيما إذا كانت هذه الصلاة إلزامية كما كالصلاتين الأخريين أو اختيارية. وكان لهذا الجدل الذي لم يبدو ذا أهمية حيوية، أن يحدث "ثورة" داخل السانهدرين عندما افترق الناسي الرابان غاماليل ،وهو شخصية متصلبة للغاية، عن أعظم حكماء عصره، الرابي يهوشويا بن حنانية، وكان عليه أخيراً أن يتنازل عن منصبه.

وبعد أن تم تحديد صيغة الصلوات وأوقات إقامتها حان الوقت لتشييد مؤسسة أخرى ذات أهمية كبيرة، الكنيس (la synagogue). وبما أن الصلاة كانت قد استندت إلى حاجات الطائفة ككل فقد اتخذ القرار بأن العبادة يجب أن تكون أيضا جماعية، إلا أن توحيد خدمة العبادة كان يجب ألا يشكل عائقا للالتماسات التي يرفعها المرء لله بطريقته الخاصة وبدافع احتياجاته الشخصية. وكان التساؤل حول معرفة العدد اللازم من الناس الذي كان ضروريا لكي تصبح خدمة العبادة عامة قديما جدا، وكذلك الجواب، فلا نستطيع أن نحدد بالضبط متى دخل لأول مرة في مسوغات القانون الشفهي التقليدية. ومهما يكن من أمر، فقد اتخذ القرار بأن عشرة أشخاص يشكلون مجموعة بإمكانها أن تقوم بخدمة العبادة الجماعية، وقد جاء من هنا المصطلح" العدد" (مينيام– minyam (الذي يحدد رقم العشرة من الذكور الراشدين ضروريا لإقامة خدمة العبادة العامة لقد كان الكنيس اذا المكان الذي تجتمع فيه الطوائف المحلية في القرى، والمدن والضواحي للصلاة وكان أيضا مكانا للاجتماع عند الحاجة. كما كانت معظم الكنائس تحوي مدارس للأطفال وأحيانا أكاديميات دينية للراشدين (باتيه ميدراش –batei midrach). وقد سمي الكنيس شعبيا بتسمية شعرية " الهيكل الصغير" ولكنه لم يستطع عمليا أن يحل محل الهيكل ذاته

إذ أن أهداف هاتين المؤسستين كانت مختلفة جذريا . فهدف الكنيس هو الصلاة المشتركة والدراسة والاجتماع . وكان في أورشليم كنائس عديدة منذ وجود الهيكل . وكانت بعض منها كنائس الأحياء وبعض أخرى، كما كنيس اليهود العائدين من بابل، يعمل فيها أشخاص من الأصل نفسه، وكان هناك أيضا كنائس تتردد إليها بعض الجمعيات الحرفية . وقد وصف أحد الحكماء العلاقة بين الكنيس والهيكل كما يلي : في ساعات الصباح الأولى نَذهب إلى الهيكل، وبعده نذهب إلى الكنيس لإقامة القداس الصباحي، ونعود إلى الهيكل ثانية من أجل القداديس الأخرى في أيام الأعياد والسبت (شابات)، ثم نعود من جديد إلى الكنيس لصلاة (المساف- moussaf)." لقد كان الهيكل اذا المكان الذي تجري فيه الطقوس والذبائح حيث كان بإمكان المرء أن ينعزل في زاوية ما ليرفع صلاته الخاصة كلما شعر بحاجة إلى ذلك بينما كان الكنيس مكانا للصلاة العامة حيث يكون الإنسان مشاركا أكثر منه مشاهدا .

تم منذ البداية التركيز على العلاقة بين الهيكل والكنيس، وتوجهت كل الكنائس نحو أورشليم، وكنائس أورشليم نحو الهيكل . وفيما بعد ، اتخذت الكنائس لبنائها نموذج الهيكل في الهندسة المعمارية منذ مرحلة التلمود . وكانت القنطرة المقدسة التي كانت تقابل قدس الأقداس في الهيكل موضوعة في عمق الصرح، وقراءة التوراة كانت تتم في القسم الأوسط،، أي في موقع المذبح الكبير تقريبا .

أضيفت في مرحلة الهيكل الثاني إلى شعائر الصلاة تلاوة (شيما إسرائيل- Chema Israel)- " اسمع يا إسرائيل، الرب إلهنا، رب

واحد" . ويذكر هذا النص أن الفريضة الأساسية على الجميع هي أن يدرسوا ويحفظوا دائما تعاليم التوراة، فريضة خاضعة، عند كل شخص لضغوط الزمن والظروف . ومن أجل إعطاء هذه الوصية شكلا ثابتا أخذ من التوراة المقطعان اللذان يقدمان المبادئ الأساسية للإيمان اليهودي ويحثان اليهود على ذكرها (تثنية ٦ : ٤- ٩ ؛ ١١ : ١٣- ٢١) . وكانت هذه تتلى صباح مساء . وكانت تضم إليها لفترة طويلة الوصايا العشر، إلا أن هذه الممارسة انقطعت لأن بعض الطوائف الهرطوقية أدعت أن هذه الآيات تحتوي على جوهر التوراة وما تبقى غير ذي أهمية . ومن أجل إثبات أن هذه المقاطع التي تتلى يوميا ليست ملخصا للتوراة قرر الحكماء إلغاء تلاوة الوصايا العشر . و" شما إسرائيل" كانت تتلى أثناء الصلاة العامة وقد ظهرت ضروب مختلفة لتلاوتها . وكانت خدمة العبادة في الكنيس تتضمن قراءة نبذ من التوراة مرفقة بتعابير الاسترحام والشكر .

إن الكنائس موجودة منذ القدم وقد تم تثبيت الشعائر الدينية منذ عهود عميقة في الماضي ولم يحدث الخراب تغييرا كبيرا . ومع ذلك فقد توجب إجراء بعض التعديلات في صيغة بركات معينة وإضافة صلوات من أجل إعادة بناء الهيكل وتجديد العبادة . الا أن ثمة تعديلا لم يكن على صلة بالهيكل وقد ارتبط بالمشاكل التي كانت تسببها بعض الطوائف الهرطقية، الغنوصية والمسيحية . لقد شهدت هذه الفترة بالفعل انتشار ملل تبجل التوفيقية الدينية . وكانت تربط بعض النزعات اليهومسيحية والغنوصية ايمانها بإتباع ممارسات يهودية دينية . وهذه الطوائف، سواء من أجل الدفاع عن ذاتها أو بهدف مضايقة إيديولوجية، غالبا ما كانت تستعمل أساليب تجعل اليهود دائما مذمومين بقوة،

كما كانت تزود السلطات الرومانية باستعلامات ووشايا عن إخوتها. وكانت الأحوال قد ساءت لدرجة جعلت معها حكماء يافنيه يضيفون إلى صلاة (شيمونيه إيزريه– Chemoneh- Esreh) بركة جديدة (لعنة في الحقيقة) على الهرطقيين والمخبرين. وقد اتجهوا، بحثا عمن كان بإمكانه تحرير هذه البركة، إلى حكيم يدعى "صموئيل الصغير"، الذي كان مشهورا بخشوعه العظيم ولا سيما بتسامحه الكبير تجاه أعدائه. فأدرج نصها في الصلاة التي أصبحت منذ ذلك الحين تتضمن تسعة عشر مقطعا ولكنها حافظت رغم ذلك على تسميتها الأصلية.

كانت الكتب في هذا الزمن غالية الثمن جدا كما أنهم كانوا يتجنبون كتابة كل ما يخص القانون الشفهي، لذا لم تكن الصلوات تكتب بل كانت تحفظ في الغالب و بالطبع لم يكن كل الناس يعرفون حق المعرفة الصلوات كلها، ولا سيما في بداية الهيكل الثاني عندما كانت التقاليد والقراءة والكتابة تنقل من الأب إلى الابن وفقا لما تتطلبه التوراة. وفي هذه الفترة أوجدوا وظيفة " رائد الشعب" (شلياح تسيبور– chlia`h tsibbour) وكان هذا الرائد الذي كان يعرف نص الصلوات يتلوها بصوت عالٍ لكي يتمكن الكل من المشاركة فيها. وعلى أي حال وفي مرحلة محددة في عهد الميشناه والتلمود، لم تتضمن الصلوات لا تنغيم النصوص المقدسة ولا تراتيل، وغالبا ما كانوا يختارون من الأعضاء الذين تجلهم الطائفة من كان قادرا على قيادة الآخرين أثناء الصلاة. وقد أصبحت عادة (و لا تزال قائمة حتى اليوم ولكنها غير ملزمة) تكرار الصلاة بصوت عالٍ كي يتمكن من تلاوتها وراء الرائد أولئك الذين لم يعرفوا كلماتها جيدا.

ألا أن تنظيم خدمة العبادة الأساسي لم يحافظ،، لأسباب كثيرة، على بساطتها الأولية. فقد ظهرت، قبل كل شيء، حاجة إلى إضافة صلوات مخصصة لبعض المناسبات المعينة، كما السبت،و الأعياد، والصيام، والجفاف والكوارث المختلفة. وأجريت على الصلوات بعض التعديلات في صياغتها أو طولها. فقد تطورت ال"شيمونيه إيزريه" البسيطة مثلا في شكلها. أخذ هذا الميل يترسخ مع الزمن. وتم إضافة أناشيد طقوسية (بيّوتيم– piyyoutim) ومناشدات، بعض منها بقيت، أما بعضها الآخر ولا سيما الأناشيد الطقوسية، فلم يبقى منها سوى آثار في بعض التجميعات أو المخطوطات. كذلك كانت تنشأ في أوقات معينة بعض المسائل العملية فيما يخص تنظيم خدمة العبادة، كتحديد التاريخ والمكان أو الصيغة الدقيقة أو بعض التعديل والتلخيص. وكان حكماء الميشناه يدرسون هذه المسائل، إلا أنهم تبنوا مواقف متباينة. وبما أنه قد تم تطوير نماذج مختلفة عند العديد من الطوائف، فقد تعين على الحكماء إدخال شيء من التماثل وتعريف القواعد بشكل واضح.

بالإضافة إلى الصلوات اليومية الأكثر أو الأقل طولا هنالك أيضا بركات. وقد أشارت التوراة من قبل على وجوب شكر الله من أجل الطعام؛ وقد توسعت هذه الفكرة في التلمود، باعتبار العالم برمته ملك لله ولا يستطيع المرء أن يتمتع بخيراته دون أن يطلب منه إذنا. فالبركات التي يرفعها الذين ينتفعون من نعمه هي في الحقيقة استئذان. ويصر التلمود على أن أولئك الذين يتمتعون بخيرات الدنيا دون أن يطلبوا بركة الرب يدنسون المقدس. هذا وقد نظمت بركات كثيرة من أجل تلاوتها قبل

تناول بعض الخيرات ولا سيما الطعام والشراب. وقد بدأ الحكماء بصياغة نماذج البركات وتأليف نصوص جديدة لكل نوع من الطعام .كما أنهم بحثوا في تصنيفها بدءا من الأكثر شمولية إلى الأكثر خصوصية.

وقد أضيفت إلى هذه البركات من الحياة اليومية بركات كثيرة متعلقة بحوادث مختلفة. ثمة نص يتلى عند حدوث شيء سعيد وآخر في حالات الحزن أو الكوارث. ويقول حكماء الميشناه أنه" يتعين علينا تلاوة البركات في الخير والشر" وأن نسعى إلى أن نقبل بشكر كل ما يحدث لنا. ألا أن الوصية بقبول مباركة الشر ليس مجرد تفصيل لامعنى وإنما هو كشف عن مفهوم الحياة بكاملها. وإن كانت ثمة معتقدات أخرى تستند إلى إيمان بالثنائية أو إلى الاعتقاد بوجود ذاتين الهيتين أحدهما أصل الخير والآخر أصل الشر، فإن اليهودية منذ البدء تعتقد بجوهر واحد. تتجلى هذه الرؤية من خلال الصلوات اليومية ومن خلال البركات المعلنة في وجه الكوارث التي تعيد كلام النبي أشعياء وتقال أيضا أثناء القداس الإلهي: " مصور النور وخالق الظلمة، صانع السلام وخالق الشر. أنا الرب صانع كل هذه." أشعياء (٤٥: ٧). لم تنطبق البركات على الكليات فقط وإنما يكشف كل شيء –حسب القناعة– عن إيمان شامل وأصغر الأشياء في الحياة اليومية وفي الطبيعة يجب أن تتطلب بركة. وعليه فإن ثمة بركة كانت تقال عند رؤية البحر لأول مرة، وأخرى عند مشاهدة حيوان غريب أو عند حدوث ظاهرة طبيعية غريبة وحتى عند ظواهر عادية كرؤية أول براعم الربيع والمطر والحسناوات. يتحدث التلمود مطولا عن كل ذلك ولاسيما في بحث الـ(براكوت) المخصص للبركات.

XV
السبت (الشابّات- le Chabbath)

يحتل مفهوم السبت مكانة أساسية في الديانة اليهودية، يؤكد النص التوراتي ويشدد على أهمية هذا المفهوم من قصة الخلق في سفر التكوين إلى الوصايا العشر التي تحرم العمل في اليوم السابع. فالوصية التي تقول: "لا تعمل في يوم السبت" تظهر مرات عديدة في التوراة وكان الأنبياء يكررونها بلا ملل.

يفترض مفهوم السبت, الواضح والبسيط بحد ذاته .ألا يثير أية مشكلة من حيث تطبيقه باعتباره يوما للراحة.. وقبل كل شيء يجب تحديد ما الذي يفهم بالعمل. ونستطيع القول بأن العمل هو كل ما يتطلب بذل جهد مهم أو يستدعي أجراً، ولكن لا يقتصر الموضوع إطلاقا على هذا فقط. فكل تعريف يعطي العبارة بعدا خاصا ويعدل في طريقة إجلال السبت. وقد وصل القانون الشفهي، مستندا إلى تحليل متعمق للمصادر التوراتية، إلى استنتاج آخر فيما يتعلق بالعمل المحرم بالسبت وهذا الاستنتاج الذي يقوم إلى حد بعيد على مفهوم التماثل بالرب، مستوحى من التوراة ذاتها. وهنا لا يرتبط المحظور بتعريف العمل ولا علاقة له بالأجر، وإنما يعنى بالكف عن كل عمل خلاق اختياري في العالم الطبيعي. وكما وضع الإله يوم السبت حدا لعمله العظيم، خلق العالم، كذلك يطالب

أبناء إسرائيل بأن يمتنعوا عن كل جهد خلاق في هذا اليوم. ولكن التلمود لا يستخدم تعابير من هذا النوع، ونحن نعلم أنه ينفر من تعميمات مجردة. زد إلى ذلك أنه ليس هناك تعريف يمكنه أن يحيط بكل المسائل المعقدة القابلة للطرح. ولهذا السبب يستعين التلمود بالنموذ ج المثالي لاستعراض الأفعال الممنوعة في يوم السبت، الذي هو نموذج بناء المظلة في الصحراء المحظور من التوراة بشكل واضح وجلي. فالجزء الأكبر من المناقشات القانونية مكرس في الحقيقة لتهيئة هذا النموذج الأساسي والتعمق فيه لاستخراج قرارات يمكن تطبيقها عمليا.

كان يجب إذاً أن يستهل البحث بتحديد أصناف الأعمال المنجزة من أجل بناء المظلة، ومن هنا جاء جدول من " تسعة وثلاثين عملا أساسيا" وهي أعمال الخلق التي تم انجازها، دون أي شك. قبل هذه المرحلة وأصبحت كذلك نماذج أصلية (أفوداه- avodah) للأعمال المحرمة والمسموحة يوم السبت. يصنف الميشناه الذي يقدم لنا هذا الجدول الأعمال حسب غاياتها ابتداء من الأعمال التحضيرية من أجل الزراعة إلى العمل بالنحاس والمعادن والأنسجة. وانطلاقا من هذه الأصناف التسعة والثلاثين الأساسية يتم استعراض تفرعاتها الخاصة(تولادوت - toladot)، التي هي مهمات تنتمي أساسا إلى الأسرة نفسها ولكنها تختلف في تفاصيلها. تظهر أصالة التلمود العميقة من خلال الطريقة التي ترتبط بها المواضيع بعضها ببعض. فإن بحث "البقر"، على سبيل المثال، موجود في باب " درس"(الحبوب). وقد يبدو هذا التصنيف مشوشا لأول وهلة، لكن منطق الترابط يتضح عندما نركز على التكوين الداخلي. ونظرا لأن الدرس هو عمل مخصص

لاستخراج المحتوى الصالح للطعام من جسم ليس له بحد ذاته قيمة غذائية، فإن الإحتلاب يؤدي وظيفة مماثلة ولكن في ميدان مختلف.

ولكن الموضوع لا يقتصر على مسائل من نمط تصنيفي وحسب، بل يقيم وزنا أيضا لمعرفة الكمية. فالقول أن عملا ما محرم بالسبت يؤدي إلى تشكيل محظور شامل يحدد ما الذي يجب تجنب فعله. إضافة إلى ذلك، كان من الضروري أن يتم تحديد ما الذي يجعل بعض الأفعال غير مهمة من وجهة النظر العملية، أي عندما يكون هناك نية سيئة ولكنها لم تتحقق في عمل خلاق. فالكتابة محرمة يوم السبت ولكن متى تعتبر الكتابة عملا؟ وفي هذه الحالة المحددة قرر الحكماء أن كتابة حرفين تشكل وحدة ذات معنى وكذلك فإن كتابة أكثر من حرف واحد يفترض اعتبارها عملا في المعنى الكامل للكلمة. ويستوجب تعريف العمل المبدع أيضا وجود معايير نوعية. فإن أفعال مثل تدمير، تكسير، إتلاف، إفساد لا تعتبر عملا إلا في حال نفذت بهدف بناء شيء جديد أكان ذلك باستخدام المواد المهدمة أم باستبدالها.

ويدخل في الاعتبار أيضا موضوع القصد (كافاناه- kavanah). ويرى التلمود أن كل عمل مقصود (ميليخيت ماحشيفيت- melekhet ma`hchevet) تحرمه التوراة، وهذا يعني أن كل عمل لا يتطلب جهدا ذهنيا ليس بعمل مبدع. فإذا ما قام أحد بعمل دون أن يفكر به ولكنه أدرك فيما بعد أنه أنجز شيئا فكأنه لم يعمل لأن عمله لم ينطوي على جانب قصدي. إن هذه المسألة معقدة للغاية لأنه من الممكن دائما أن نتساءل حول طبيعة القصد الذي يمكن أن يحول فعلا معينا إلى عمل خلاق.

من أجل ذلك يقدم بعض الحكماء تعريفا حصريا لمفهوم القصد.فالعمل المقصود حسب هذا التعريف هو كل عمل أنجز عن سابق معرفة بنتائجه. أما بالنسبة للبعض الآخر، فإن موضوع القصد يتخذ معنى أكثر تحديدا: إذا قام أحد بعمل لم يقصد في البداية إنجازه بهذه الطريقة،فإن هذا المرء لا يمكن اعتباره كان يعمل يوم السبت. وهناك مثل مغالٍ به من هذا النهج الثاني يقدمه لنا التانّا الرابي (سيميون بن يوحايه – Rabbi Simeon Ben Yo`haï) عندما قال ان كان في نية رجل قطف عنقود من العنب فقطف عنقودا آخر لايكون قد عمل فعلا حتى إن لم يكن ثمة فارق حقيقي بين هذين العنقودين. وغالبا ما كان تنوع التعاريف وتعدد الاختلافات الناجم عن تدخل تفريقات دقيقة للغاية بين أنواع النية المختلفة والمعرفة ونتائج الأعمال العرضية أو المتعمدة حاذقا جدا.

إن قائمة المحظورات المشار إليها بوضوح في التوراة وتلك التي تنتج عنها مباشرة كبيرة جدا، ومع ذلك فقد تم توسيعها بوضع قيود، أو حواجز (سياغيم- seyaguim)، مختلفة مخصصة لحماية نطاق السبت (Chabbath) ومختصة بنشاطات لم تكن قد حرمت في التوراة بشكل جلي. هذه التقييدات قديمة جدا ويرقى بعضها إلى زمن التوراة ذاتها. ويلاحظ التلمود أن بعض الأجيال كانوا يتبنون نظرة صارمة جدا فيما يتعلق بمحظورات السبت،و ذلك بسبب احترامهم الفائق لقداسة هذا اليوم ولكن أيضا بسبب فتور الشعب الذي كان يجعل التقيد الحرفي بالقانون ضرورة أكثر إلحاحا. إلا أن الاهتمام بهذه القيود أخذ يفقد أهميته تدريجا، وبما أن الشعب كان قد استوعب فكرة الالتزام بالسبت، فإن إدخال

محظورات جديدة أصبح غير ضروريا. ولكن دون أن يقل الاهتمام بالمحظورات التي اصطلح عليها بتسمية "راحة" (شيفوت- chevout) في مرحلة الميشناه، والتي كانت تسعى للتأكيد على طبيعة السبت بصفته يوم الراحة. وكان منع التجارة في هذا اليوم مثلا كلاسيكيا على ذلك. إن التجارة بحد ذاتها ليست عمل خلق لأن نتائجها لا وجود لها في عالم الطبيعة. ولكننا نعرف تمام المعرفة أن هذا التحريم يرقى، على أية حال، إلى زمن الأنبياء الأوائل. وحتى في العصور حيث كان قسم كبير من الشعب يعكف على العبادات الوثنية، كانت الحوانيت تغلق جميعها في يوم السبت وولم يكن معقولا عقد صفقات تجارية كبيرة في هذا اليوم. وفي مرحلة نحميا في بداية الهيكل الثاني كان اليهود يكفون عن ممارسة التجارة يوم السبت وخاصة مع غير اليهود. إن محظورات الراحة واسعة جدا وتشكل أول النماذج من إدخال المحرمات الإضافية والهدف الوحيد هو حماية نواة القاعدة الأساسية. وهي تشتمل على أفعال كثيرة ليست محرمة بحد ذاتها وإنما بإمكانها أن تؤدي بصورة عرضية إلى ارتكاب أعمال محرمة بوضوح. وكذلك تمنع ممارسة الطب في يوم السبت إلا في حال كان الموضوع يتعلق بالموت والحياة وكذلك العزف على آلات موسيقية. ومع ذلك فأننا نلاحظ أن الهيكل كان يتمتع في معظم ما يخص محرمات الراحة بامتيازات الحصانة، اذ لم تنطبق عليه معظم مذه المحرمات. ولم يشك بأن الكهنة خرقوا القواعد، فمقتضيات الهيكل كافة تكتسب معنى القداسة.

هنالك ما عرف بتسمية "متجاوز الحد" (مكتسيه- mouktseh) ويشتمل على تلك المحظورات القديمة التي كانت على مدى قرون عديدة

موضوعا لنقاشات لم تثمرعن قرارات حاسمة. وكان يقصد بها بشكل أساسي تحريم الإمساك بأشياء معينة وأدوات أو آلات مخصصة لعمل محرم بالسبت. وذلك انطلاقا عن الفكرة القائلة بأن الامساك بهذه الأشياء يمكنه أن يؤدي سهوا أو بالتعود إلى العمل بها. ووفقا للتقليد التلمودي كانت هذه المحظورات تراقب بإخلاص تحت إشراف المجمع الأعظم في بداية الهيكل الثاني. وقد توجب إعادة النظر فيها فيما بعد. وقد حاول الحكماء أن يحددوا الأشياء التي لا تتناسب مع السبت وتلك التي أمكن استخدامها في عمل مباح به. وكان هناك أيضا الذين يدافعون عن آراء أكثر تسامحا والذين يسعون إلى إبقاء التحريم على صرامته الأصلية تقريبا، مما أنتج من جديد تفريقات حاذقة بين مختلف الأشياء والأعمال.

إلا أن السبت، من حيث طبيعته بحد ذاتها، لا يمكنه أن يتمثل بمحظورات وعناصر سلبية فقط. وتقوم معانيه، إلى حد معين (و هذا ما يميزه عن تقاليد اعتنقتها بعض الشعوب الأخرى)، على أنه في الواقع ليس بيوم رتيب مكفهر تأسره المحظورات. وعبارة: " ودعوت السبت لذة" (اشعياء ٥٨ : ١٣) هي مصدر تقاليد عديدة تشتمل عليها تسمية "أفراح السبت" (أونيغ الشبّاث — Oneg Chabbath) ومنها على سبيل المثال الوجبات الثلاث لعيد السبت أو الإيعاز بارتداء ملابس جميلة، وكذلك اشتعال شمعات السبت الذي كان بالأصل جزءا من أفراح السبت وكان طريقة للتأكيد على أن عشاء السبت سيقام متلألئا بكامل أنواره. ونداء التوراة: " اذكر السبتَ لكي تقدسه" كان يدل أصلا على وجوب تمييز السبت قولا وفعلا وقد دخل في صلوات وبركات عديدة ونظمت لأجله بركة تقديس (كدوش- kiddouch) السبت، وهي

بركة تقال على كوب من النبيذ. والمظاهر الخارجية لأفراح السبت (ألا يقال أن النوم لذة في السبت؟) كانت تنطوي أيضا على معانٍ روحية. فقد أدخل الحكماء قراءة مقطع من التوراة سمي "مقطع الأسبوع" (باراشاتهاه- شفوا — parachatha-chavoua) في صباح السبت وأثناء صلاة قربان المساء (مينحاه — min`hah). وفي مرحلة التلمود كان الحكماء يبشرون بالسبت في فترة مابعد الظهر. وباختصار فقد جعلوا هذا اليوم يوم القداسة والراحة والأفراح.

إضافة إلى ذلك،تم تحديد شبكة من الحدود التي في إطارها كان يمكن التصرف والمشي والخ. والرأي القائل بأن راحة السبت تستوجب البقاء في مكان واحد موجود في التوراة: " يجلس كل واحد في مكانه. لا يخرج أحد من مكانه في اليوم السابع" (خروج: ١٦ : ٢٩) وهذا هو أول مبادئ السبت الذي يتقدم حتى على الوصايا العشر. وكانت تؤخذ هذه القاعدة بمعناها الأكثر حرفية من قبل بعض الحكماء ولا سيما الكرايت (Karaïtes) الذين كانوا يمتنعون من مغادرة منازلهم في يوم السبت مهما كان السبب. وكان القانون الشفهي أكثر ليونة ولكنه أكثر تعقيدا. وكان التطبيق الأول لهذه النظرية هو تحديد منطقة السبت (تيحوم الشبّاث- te`houm Cabbath) التي تحدد القطاع الذي يسمح فيه للمرء بأن يمشي في هذا اليوم. وكانت هذه الحدود محددة على وجه التقريب حسب ظروف العصر حيث كان اليهود يقطنون وطنهم الخاص وحيث كانت بعض المدن محاطة من كل الجهات بألفي (أون —[1] aunes) من الأرض. إلا أن

1- aune - أون- وحدة الطول القديمة تعادل ١١٨٨ متر

مشاكل كبيرة ظهرت مع الانتقال إلى مدن غير محاطة بأسوار أو في مدن ضخمة بتصميم غير منظم، مما توجب إيجاد قوانين أكثر ليونة وطراوة. وكان تحريم حمل بعض الأشياء من أكثر القوانين قسرا ولكن من أكثرها غنى بمعانٍ نظرية واستنتاجات عملية. وكان هذا التحريم القديم موضوعا للبحوث المتعمقة في عصر الهيكل الثاني. فقد توجب تكوين نموذج نظري من أجل إدخال كل نوع للبناء والشوارع والمنتزهات المشجرة في إطار واحد وتقديم حلول لكل الحالات الغير مؤكدة. وكانت بعض المحظورات مذكورة في التوراة كما أن بعضها الأخرى أضيفت في عصر الهيكل الثاني ولكن هناك أيضا أحكام تسمح بأن تصبح الحياة أكثر يسرا واطمئنانا. وبصورة عامة تم تحديد " السلطات الأربعة"، أعني أربعة أنواع من المناطق المعينة حسب طريقة تحديدها ومن حيث استخدامها. وهي " أماكن حرة" (ميكوت بيتور- mekout petour)، قطاع يسمح فيه حمل الأثقال أثناء السبت، و(كارميليت - karmelit)، المناطق المبنية جزئيا، الحقول والبحر حيث كانت بعض المحظورات سارية المفعول، القطاع الخاص (ريشوت ها- يحيد- rechout ha-ya`hid) الذي حدوده واضحة. وأخيرا القطاع العام(ريشوت ها- رابيم- rechout ha- rabim).كانت الحدود الفاصلة بين هذه المناطق وعلاقاتها المتبادلة مسألة معقدة بحد ذاتها ولكن الأشياء أصبحت أكثر تعقيدا مع إدخال مفهوم (إيروفيم - irouvim) وهذا المفهوم الذي يعزى للملك سليمان (Solomon) ينطوي على توسع مفهوم " الحدود الثابتة". من الواضح أن مسألة تحديد التخوم الدائمة مسألة ذات أهمية كبيرة في تثبيت طبيعة هذه الأماكن من حيث

تطبيق قوانين السبت، وحقوق الملكية والخ. ولكن مبدأ تعيين الحدود يتعدى هنا إلى أشكال تحديد التخوم التي يصعب إظهارها للعيان بسهولة حتى عندما كانت موجودة في الواقع. ويدل مفهوم الإيروفيم، إلى حد ما، على الانتقال من الإجراءات البسيطة والواقعية إلى مفاهيم أكثر تجريدا وحداثة لتحديد المواضيع (دول، عقارات خاصة وعامة والخ) التي لا تتعلق بوضع الحدود الطبيعية وإنما برموز أو طرق تصورية للتطابق. يعالج بحث ال"إيروفيم" كل هذه القضايا وينطوي على مناقشات نظرية وعملية حول طبيعة تلك الحدود.

ومن أجل توضيح الأشياء بتعابير أكثر شمولية شكلت قوانين السبت العديدة توليفة من التفاصيل الصغيرة جدا المعدة انطلاقا من بضعة مفاهيم تؤلف تكوينا أساسيا متجانسا من ألاف وألاف الأجزاء الصغيرة المتقنة الصنع التي تجمعت من جديد على الهيكل الأصلي وكأنها بناء قوطي.

XVI
الأعياد

تتناول معظم البحوث المتجمعة في تعليم الأعياد (المويد– Moed) الأعياد والاحتفالات التي تحدد ملامح السنة. بعض الأعياد اليهودية مذكورة بوضوح في التوراة وأخرى، كأيام الفرح أو الحداد، تأسست فيما بعد. وباستثناء الغفران العظيم الذي انفرد بنوعيته الخاصة، تشترك كل الأعياد المذكورة في التوراة في صفتها " دعوة مقدسة" (ميكراي كوديش –mikra`ei kodech) وتتبع تعاليم خاصة. وقد أدرج الحكماء معظم المواضيع المتعلقة بقوانين أيام الأعياد الدينية في بحث موجز سمي في الأصل (يوم توف – Yom Tov) ثم أصبح عنوانه(بيتسا – Betsa) نسبة لأول كلمة من النص.

يوم العيد، كما السبت، هو يوم الراحة، ولكنه يتميز عن اليوم السابع في مظهرين. أولا، أنه يراعى بصرامة أقل، وهذا ما دفع، بشكل متناقض إلى حد ما، الحكماء إلى التشديد على القواعد المتعلقة بيوم العيد تجنبا من تدنيس المقدسات. وثانيا، بينما يحرم كل عمل يوم السبت، فإن أيام العيد لم تنهِ إلا عن العمل الجسدي (ميليخيت أفوداه– melekhet avodah) وتبيح كافة الأعمال المرتبطة بشكل مباشر بتحضير

الطعام كاشتعال النار، أعمال المطبخ والخ. هذا ويتمثل هدف قسم من المناقشات حول طبيعة الأعياد المقدسة في توضيح خصائص أيام العطلة ومقارنتها بقوانين السبت.

ويخصص التلمود أيضا مساحة واسعة لمسألة " اليوم الثاني من العيد عند الطوائف اليهودية في دياسبورا" (يوم توف شيني شيل غالويوت – yom tov cheni chel galouyot). اتسم تاريخ هذه المرحلة بكامله بمسألة اليوم الثاني هذا وبالمباحثات في هذا الموضوع. تتبع الأعياد اليهودية، كما التقويم بكامله تقريبا، السنة القمرية. وبذلك يكون اليوم الأول من الشهر هو يوم ظهور الهلال. وكان لدى الحكماء في مرحلة الميشناه معلومات جيدة بمتوسط مدة الشهر القمري (حساباتهم تتطابق بفارق ثانيتين مع نتائج علماء الفضاء المعاصرين) ولكنهم كانوا مبدئيا يرفضون الاستناد إلى معطيات علمية وقد احتاجوا في هذه النقطة، كما في نقاط أخرى كثيرة، إلى تحقيق تجريبي. ولهذا السبب كان يطلب من شاهدين مستقلين أن يؤكد كل واحد منهما على رؤيته ظهور الهلال بأم عينه. ثم كان هذان الشاهدان يمثلان أمام المحكمة المخصصة لهذا الغرض، واذا اعتبرت شهادتهما بعد تحقيق متعمق، جديرة بالثقة، يتم تحديد أول الشهر (روش حوديش – Roch `hodech). وحدها كانت محكمة أحبار أورشليم المركزية مخولة قانونيا بالبحث في هذه المسألة وتحديد تاريخ بداية الشهر، وبالتالي أيام الأعياد، وقد خلفها في مناطق النفي المختلفة السانهدرين الكبير داخل فلسطين. ولم يحدث أن انتهكت هذه القاعدة إلا مرة واحدة، فعندما دمرت فلسطين بعد الحرب ولم تتمكن

محكمة الحكماء من أن تعقد جلساتها بسبب القوانين التنظيمية المفروضة من قبل السلطات الرومانية، كان الرابي أكيبا هو الذي حدد تواريخ الأعياد انطلاقا من دياسبورا. حاول حكيم بارز، وهو راف حنانية(Rav Hannaniah`)، ابن عم للرابي يهوشوا(Rabbi Yéhochoua)، أن يحدد تواريخ الأعياد انطلاقا من بابل ولكنه اصطدم بمعارضة الحكماء الفلسطينيين الحادة، فقد أرسلوا رسلا مختصين كلفوا بمهاجمة مشروعه بعنف والإعلان رسميا أن تحديد التقويم خارج فلسطين يشكل إنكارا للتوراة ومحاولة إنشاء معبد نصف وثني في بابل. فأسرع مرشدو اليهودية البابليون الى تعديل مواقفهم، ولكن المشكلة بقيت حية في ذاكرة الحكماء الجماعية زمنا طويلا تحت اسم " ذنب حنانية".

ونظرا لأن هيئة محكمة الأحبار العليا كانت هي الوحيدة المؤهلة قانونيا بتحديد تواريخ بداية الشهر والأعياد، فقد أصبح ضروريا إبلاغ النبأ لليهود في دياسبورا منذ الأيام الأولى من الشهر(علما بأن الأعياد الهامة تأتي بشكل عام بعد اليوم العاشر من الشهر). ومن أجل ذلك كانوا يستخدمون في المناطق القريبة من فلسطين، كمصر أو بابل، طريقة بسيطة جدا، كانوا يشعلون نيرانا عظيمة على قمم أعلى التلال في فلسطين وكان الخبر يصل إلى بابل خلال بضع ساعات. إلا أنهم اصطدموا ببعض الصعوبات، فالسامريون الذين كانوا في غالبيتهم محتشدين في وسط فلسطين، والذين توترت علاقاتهم الى درجة كبيرة مع اليهود بعد أن استولى الملك الهسموني جان هيركان (Jean Hyrkan) على أراضيهم ودمر معبدهم في جبل غيريزيم (Guerizim)، أخذوا يشوشون على

إشاراتهم باشعال نيران على هواهم. فأصبح من الضروري إيجاد وسائل أخرى لأداء هذه المهمة. فاعتمدوا على إرسال سعاة إلى دياسبورا. ولكن االسعاة، مهما حاولوا السرعة (حتى انتهاك السبت كان مباحا لهم)، لم يستطيعوا أن يبلغوا هدفهم في الموعد المحدد، ولا سيما عندما بلغ تشتت الطوائف أقصى حدوده. وهذا هو السبب الذي جعل اليهود في دياسبورا يتخذون قرارا بأن يحتفلوا بالأعياد خلال يومين متتاليين لكي يتجنبوا الشك (في الحقيقة ليس هناك خلاف الا بيوم واحد بين الشهر ذي ا لثلاثين يوما والشهر ذي ا لتسعة وعشرين يوما). وبقيت هذه العادة حتى بعد أن أصبح النبأ يصل في الوقت المناسب. في هذه الفترة كان السعاة ملاحقين من قبل الرومان الذين أدركوا أن الطوائف اليهودية في دياسبورا كانت تابعة لهيئة المحكمة العليا في فلسطين وكانت بالتالي في وضع الانقياد للمركز الفلسطيني. لذا كانوا يؤخرون السعاة بل ويسجنونهم أحيانا.

وأخيرا وفي القرن الرابع رأى الناسي هيليل الثاني (le nassi Hilel II) أن الوضع غير محمول. فاتخذ السانهيدرين قرارا بسن قوانين جبرية تحدد أيام الأعياد والتقويم رفعت إلى هيئة المحكمة العليا للموافقة على إعطائها قيمة شرعية ونشرها في دياسبورا. وكذلك استقلت الطوائف اليهودية في دياسبورا عن فلسطين فيما يخص تحديد تواريخ الأعياد.

لكن مسألة- معرفة الطريقة التي كان يجب أن يتم الاحتفال بها باليوم الثاني من العيد في دياسبورا- بقيت مطروحة حتى بعد أن فقد هذا الموضوع أهميته العظمى. وقد قدر الحكماء الفلسطينيون عند مساءلتهم بأن الاحتفال كان يجب أن يستمر في اليوم الثاني رغم زوال

تبريره الأولي. وسمي هذا أخيرا " اليوم الثاني من العيد في دياسبورا" وفقا للتقليد. وكان يشبه اليوم الأول عدا بعض الاختلافات الطفيفة في قراءة التوراة (هافتاروت – haftarot) وفي القصائد الدينية والتراتيل التي ظهرت في زمن أكثر حداثة. وكان من المهم تعريف العلاقات بين اليوم الأول والثاني وكذلك النشاطات المباح بها في اليوم الثاني.

قد يتبدى للوهلة الأولى أن يومي عيد رأس السنة (روش هاشانة – Roch Hachanah) هما من النوع الذي تم وصفه، ولكن الحكماء يؤكدون في التلمود على أن هنالك بعض الاختلافات الأساسية. وإن كان الاحتفال بعيد رأس السنة يدوم يومين متتاليين، فهذا لم يكن بسبب الصعوبات في الاتصالات بين فلسطين ودياسبورا وإنما بسبب مسائل إجرائية ترتبط بتحديد بداية الشهر. في مرحلة الهيكل الثاني كان من الممكن أن يمتد رأس السنة إلى يومين بسبب تأخير الشهود، وقد بدؤوا بعد تدمير الهيكل يحتفلون بعيد رأس السنة في يوم واحد ليعودوا فيما بعد إلى العادة القديمة من أجل إحياء ذكرى الهيكل. بقيت الأعياد الأخرى التي كان يحتفل بها خلال يومين " أعياد الشك" مع أن العيد يقع حقا في أحد هذين التاريخين. وبعكس ذلك ومن وجهة نظر الشريعة فإن يومي رأس السنة هما يوم واحد طويل امتد إلى ثماني وأربعين ساعة لغايات الاحتفال الديني.

ويدخل في كثير من الأعياد ما يسمى بأيام الوسط (حول هامويد – `hol hamoed). يستمر كل من العيدين الكبيرين، عيد الفصح وعيد المظال(سوكوت – Souccot) سبعة أيام ولكن اليومين الأول والأخير

منها يشكلان عيدا ويوم عطلة بالمعنى الكامل للكلمة. وأيام الوسط أيضا هي أيام عيد ولكن طبيعتها لم تتضح بشكل جلي في التوراة. ويتوقف التلمود مليا عند هذه النقطة، وهو أحد المواضيع التي تم الاتفاق عليها حيث قدروا أن التوراة لم تقدم قانونا ثابتا، وبالتالي يعود القرار الى الحكماء الذين قاموا بسن قوانين جديدة من أجل أيام الوسط هذه ومنها التي تحرم أي عمل يتعلق بالنشاطات المهنية أو التجارة إلا في حال سبب هذا التوقف خسارة جسيمة أو كان المرء مضطرا إلى العمل من أجل تأمين قوته. وقد تفرعت عن هذا التعريف الشامل تفاصيل عديدة معروضة في البحث الموجز " الأعياد المتوسطة" (مويد كاتان Moed Katan).

وتضاف إلى جوانب الأعياد العامة المدروسة في جملتها قوانين عقائدية (هالاخوت) خاصة تدخل في تفاصيل كل عيد من هذه الأعياد. ثمة وصية في عيد رأس السنة تطالب با لاحتفاظ ب" قرن التيس" (chofar). هذه الوصية، التي هي بسيطة لأول وهلة، تتطلب في الحقيقة توضيحا طويلا للمعاني المتضمنة في النص: ماذا يفهم عمليا بقرن التيس؟ ما الذي تدل عليه بالضبط الكلمة (تيكياه- tekiah) التي تعني حرفيا " النفخ في القرن"؟ وهكذا. ومنذ مرحلة المشناة كان هناك كما يبدو، تنوع كبير في التقاليد فيما يخص هذه المواضيع. وكان يجب على الحكماء أن ينظموا تراتيب نغمية عديدة لكي يوفقوا فيما بينها، وقد شكلت قراراتهم أساسا لأعراف وعادات لا تزال تمارس حتى اليوم، ولكن ثمة تغيرات حدثت على مر القرون وقد أسست الطوائف تقاليدا خاصة بها فيما يخص طريقة نفخ قرن التيس.

وكان هناك نقطة أخرى موضوع نزاع وهي تحديد بداية السنة. وهنا تشير التوراة إلى احتمال الأخذ بتوقيتين، أحدهما في بداية الخريف والثاني في شهر (أفيف – Aviv)، في الربيع. وقد آل الأمر أخيرا إلى أن أصبح التقويم اليهودي يماثل التقويم المسيحي عن كثب باستثناء بعض الاختلافات اليسيرة. وفي ما يخص المناسبات الدينية كان حساب الشهور يبدأ، وفقا لتسمياتها القديمة (الشهر الأول، الشهر الثاني والخ)، من شهر نيسان، تاريخ خروج اليهود من مصر. أما بالنسبة إلى غالبية الأحداث الأخرى، فكانت السنة تبدأ من شهر أيلول (تيشري – tichri). وكذلك كانت السنة بالنسبة للتقويم اليهودي تبدأ في الشهر السابع (سبتيمبر septembre-) وتنتهي في الشهر السادس مثل التقويم الغير يهودي تماما، الذي ينتهي في الشهر العاشر (ديسيمبر -decembre) تبعا للحساب القديم الذي يبتدئ من شهر آذار. علاوة على ذلك فإن عيد رأس السنة، كما يبدو، كان يحل أربع مرات على مدار سنة واحدة. وكان التقويم القياسي (و هو أهم التقويمات الأربع) يبدأ في شهر أيلول (تشري) ولكن في بعض المستندات كان يبدأ في نيسان، وبالنسبة لضريبة العشر على الماشية كان يحسب ابتداء من (إيلول- Elloul)، أما فيما يخص موسم الزرع (هام جدا في مجال قوانين الزراعة)، كانت السنة تبدأ في اليوم الخامس عشر من شهر شباط (Chevat). ويعود ذلك في الحقيقة إلى الوضع الذي رجح اليوم في بلدان كثيرة حيث السنة الرسمية والسنة المدرسية والسنة الضرائبية والخ تبدأ كل منها في تاريخ مختلف. وقد استرعت صلوات رأس السنة الفريدة من نوعها ا انتباه الحكماء وقتا

طويلا. وإن كانت الصلوات الأساسية قد نظمت مبكرا جدا، فقد بقي تقديم ترجمة موحدة لهذه الصلوات تستخدمها الطوائف كافة أمرا ضروريا. إلا أن الحكماء لم يتفقوا دائما في هذا المجال. ونجد هنا أيضا تقاليد متباعدة فيمل بينها لأن كل طائفة كانت قد أضافت عليها تفاصيلها الخاصة على مر الأيام.

ويتميز عيد المظال أو عيد الأكواخ (سوكوت – Souccot) بالتعليم الذي يتطلب البقاء سبعة أيام في خيام وتلاوة بركة ربانية على أربعة أنواع نباتية. وهو من نماذج التعاليم التي تبدو لأول وهلة مفصلة بشكل كافٍ وواضحة للغاية ولكنها لا يمكن أن تطبق حقا من غير تقليد شفهي موسع يقدم تعاريف إضافية ونصائح عملية. وكذلك فإن مسألة معرفة أوصاف المظلة جوهرية بحد ذاتها ولكن تتفرع عن هذه المعرفة سلسلة طويلة من التساؤلات المتممة. ما هي مساحة المظلة؟ كيف يتم بناؤها؟ ماهي المواد المستخدمة في بنائها؟ وبما تختلف عن المسكن العادي؟ وتثير كل هذه الأسئلة بدورها أسئلة متعلقة بالحدود والحدود الفاصلة. كيف نقرر متى يشكل جدار ما حدودا واقعيه أو بالعكس، حدا فاصلا رمزيا؟ ثم يأتي السؤال الذي يعنى بالمعرفة فيما إذا اعتبر سياج فاصل مشروعا في حالة خاصة (قوانين السبت مثلا)، هل هو مقبول شرعا في القوانين الدينية المخصصة لعيد المظال. ومن أجل إيجاد حلول لهذه المسائل استخدم الحكماء أساليب مختلفة. فكانوا يستندون أولا إلى التقليد القديم وإلى مقاطع من التوراة تعالج هذا الموضوع بشكل مباشر أو غير مباشر، ومن ثم يبحثون عن حل المسألة طبقا لأشكال المناقشة التلمودية

الثابتة محاولين أن يلاءموا التعاريف العامة في هذا المضمار مع تلك التي تستخدم في الشريعة الدينية والقانون المدني. وقد توصلوا كذلك إلى أن وفقوا بين وجهات النظر الأساسية وإن كان دائما ثمة مجال لتباعد الآراء في هذه التفاصيل.

وكذلك حلت مسألة الأنواع الأربعة (أربعة مينيم – les quatre especes) في خطوطها العامة استنادا إلى التقليد وذلك لعدم وجود إمكانية أخرى لتعيين الأنواع النباتية الأربعة المذكورة في التوراة. ولكن هنا أيضا أفسح المجال لمناقشات أوسع وأكثر حرية تتناول ميادين أخرى. ومن أهمها القاعدة المختصة بالتعاليم الدينية التي تريد أن تكون القوانين كافة منجزة في روح الآية " الرب قوتي ونشيدي. وقد صار خلاصي. هذا إلهي فأمجده. إله أبي فأرفعه" (خروج ١٥ : ٢)، أي بطريقة توحي بالأناقة والجمال. وتجد هذه القاعدة تطبيقا ممتازا لها في وصية عيد المظال: "وتأخذون لأنفسكم في اليوم الأول ثمر أشجار بهاجة وسعف النخل وأشجار غبياء وصفصاف الوادي..." (لاويين ٢٣– ٤٠) التي تذكر "ثمر أشجار بهاجة". فقد نتساءل هنا عن معنى جمال كل من هذه الأنواع.

ترتبط عادات عيد المظال بشكل عميق بالتقليد القديم. وعلى سبيل المثال كان هناك عادة قديمة جدا تتطلب إراقة الماء على المذبح، وهي عادة مرتبطة بالصلوات المرفوعة من أجل "السنة التي تبدأ" وبشكل خاص بتلك التي تطلب هطول المطر في أوانه. وقد أصبحت هذه العادة التي تبناها بحماس المرشدون الشعبيون التقليديون سببا غير مباشر لحادث أليم كان بطله الرئيسي الكسندر يانيا (Alexander Yanaï)، أحد ملوك الأسرة

الهاسمونية. وحسب الرواية التي وردت في التلمود وقد أكدها فلافيوس جوزيف (Flavius Josèphe)، حظي ألكسندر على الشرف الكبير في سكب الماء على المذبح باعتباره الكاهن. إلا أنه، لما كان يشاطر المفاهيم الصدوقية التي ذهبت إلى أن التوراة تجهل هذه العادة، سكب الماء علانية على قدميه، مما أثار غضب المعاونين فأخذوا يرجمونه بأتروجاتهم (etroguim). استغاث الملك بأجرائه فارتكب هؤلاء مذبحة حقيقية. وكان ذلك أحد الأسباب لاندلاع الحرب الأهلية بين الملك ومؤيديه من جهة ومرشدي السانهدرين من الجهة الأخرى.

وعيد الفصح أيضا له تعاليمه الخاصة: أكل فطائر غير مختمرة (ماتساه- matsah) والامتناع الكامل عن تناول الخمائر(حاميتس- hamcts`) طوال فترة العيد. كانت هذه القاعدة تطبق بعناية فائقة لأن التوراة كانت تهدد كل من ينتهكها باقتطاعه من إسرائيل. "سبعة أيام تأكلون فطيرا. اليوم الأول تعزلون الخمير من بيوتكم. فإن كل مَن أكل خميرا من اليوم الأول إلى اليوم السابع تُقطع تلك النفس من إسرائيل" (جروج ١٥ :١٢). ولكن القرارات العقائدية في هذا المجال كانت أيضا قابلة للتنازع فيها. وحتى اليوم لم يفلحوا بإعطاء تعريف بيولوجي مقبول لمفعول الخميرة. وكان التخمر دون شك عملية أكثر غموضا في العصور القديمة. كما كانت القوانين المتعلقة بالطريقة التي كان يتم فيها التفتيش عن الخميرة في البيت قديمة جدا وقد طبعت بطبعها المناقشات التي ترقى إلى القرن الأول الميلادي وتسببت في النزاع بين مدرستي هليل (Hillel) وشاماي (Chammaï) حول الميشناه الذي يعرضها. وهنا أيضا لم ينحصر

التلمود في الموضوع وإنما يمتد إلى ميادين أخرى: ما الذي يمكن اعتباره ملكية؟ ما المسافة التي يشملها محظور الخميرة؟ الى آخره. ووفقا لتقليد موغل في القدم لم يطالب يهودي بإتلاف خميرة يملكها غير يهودي حتى وإن كان هذا الأخير ساكنا في بيته، إلا أن الملكيات الخاصة، والحالة هذه، كان يجب تحديدها بعناية ووضوح. تفرض كل هذه التعاليم تطبيقها بشكل صارم، إلا أن التلمود أخذ يفتح، مع مرور الزمن، ثغرات واسعة لا يستفاد منها عموما حتى نهاية القرون الوسطى،و ذلك عن طريق مستندات بيع الخمائر الوهمية إلى غير اليهودي الذي يعتبر مالكها طوال مدة عيد الفصح. والعملية الشرعية التي تتبع هذا الفعل ومادتها النظرية تستدعي تدخل القاتون الضرائبي وقانون عيد الفصح في آن معا.

ويخصص التلمود مساحة واسعة لعشاء العيد (سيدير- seder) الذي هو أهم أحداث السنة الدينية بالنسبة للأسرة والذي حافظ على شكله القديم حتى أيامنا هذه. إن وصف الخروج الدرامي من مصر والوصايا التي تطالب بحفظ ذكرى هذا اليوم يشكلان جزءا من تقليد يعود إلى الهيكل الأول. وقد وضحت قواعد تقاليد العشاء جزئيا في مرحلة الهيكل الثاني. والأسئلة الأربعة التي يطرحها الأطفال أثناء الاحتفال قديمة جدا على الرغم أنها تغيرت قليلا بعد تدمير الهيكل الثاني حيث حذفت منها عناصر معينة أصبحت غير ملائمة منذ ذلك الحين. لقد نشأت مسائل كثيرة على مضي القرون ابتداء من اندماج تقاليد وعادات مختلفة إلى تحرير ترجمة موحدة، متلائمة مع مقتضيات القوانين الدينية (هالاخاه) الصارمة. وقد تعين على العلماء بأصول التلمود أن يلاءموا عادات وممارسات عائدة إلى

العصر الذي كان فيه الناس يصلون ويقيمون قرابينهم في الهيكل مع احتياجات زمن تحولت فيه هذه الطقوس إلى ذكرى من ماض بعيد، وكان عليهم أيضا أن يتعلموا كيف يجعلوا تقاليد الهيكل تستمر دون أن يلجؤوا إلى طقوس محاكية خالية من كل معنى.

بما أن عيد الفصح، يقوم في الجزء الأكبرمنه على الاحتفال العام بتقديم القربان الفصحي ،فهو يتعلق بصنوف القوانين الدينية (هالاخاه) العامة للقرابين. ويتناول نصف البحث المكرس لقوانين الفصح (بيساح – Pessa`h)، بحث (بيساحيم – Pessa`him)، الأضحية، وهذا مجال مختلف كليا في المناقشة القانونية. وكانت هذه الفجوة الكبيرة بين جزئي البحث (أحدهما يركز على الاحتفال الطقوسي فقط والآخر على قضايا الخمائر) السبب في تقسيمه إلى بحثين ونقل المناقشات في طقوس القربان الفصحي من تعليم الموعد(Moed) إلى تعليم الأشياء المقدسة (كوداشيم– Kodachim) الذي اعتبر مكانا أنسب له.

ثمة مسائل مماثلة تطرح في البحث المكرس لقوانين يوم الغفران العظيم (يوم كيبور– Yom Kippour). وتعالج التوراة بإسهاب كبير الطقس الخاص والمعقد جدا لهذا العيد الذي كان يقيم الاحتفال به في الهيكل الكاهن الأعلى لوحده تقريبا. ويستغرق العرض المفصل لهذا الطقس المعقد عمليا كامل بحث (يوما – Yoma) المكرس ليوم الغفران العظيم بكامله. وتحتوي قوانينه على آلاف التفاصيل التي لم تظهر إلا نتيجة لتقليد حي تناقله بشكل متواصل عبر الأجيال كهنة الهيكل. أيد الكهنة الأعلون لفترة معينة أطروحة الصدوقيين ولكي يتأكدوا من أن الاحتفال

سيراعي التقليد بدقة كان على الكاهن الأسمى أن يتعهد أمام محكمة خاصة بقسم اليمين بأنه عندما يدخل قدس الأقداس حيث يكون هو المخول الوحيد بالولوج إليه، لن يخون التقليد. ويبدو أن الكهنة الصدوقيين كانوا يحترمون هذا التقليد اعترافا منهم بأن المعنى به مجموعة قوانين وقواعد محددة على مر الزمن وليس سلسلة من تجديدات تسفر عن أعمال الكهنة. وحتى إن كان بعضهم يعتنقون تأويلات أخرى لآيات التوراة فإنهم لم يدخلوا تغيرات حقيقية على تلك الأعراف المتأصلة بقوة.

و بسبب تعقيد طقوس الاحتفال وأهميته الكبيرة من الوجهة النظرية، لم يهتم البحث كثيرا بمظاهر العيد الأخرى كالكف عن العمل والصيام والتوبة. إن يوم الغفران العظيم يدخل في دورة الأعياد ولكنه يختلف عنها من حيث أن العمل فيه يكون محرما كليا كما في السبت، إن هذا العيد هو" يوم الراحة" المطلقة. لذا كان من غير المجدي ان يعود البحث مجددا إلى القوانين المدروسة بإسهاب في الفصول المخصصة للسبت. وإن كان، من وجهة النظر القانونية الصرفة، ثمة اختلافات في التفاصيل بين محرمات السبت ويوم الغفران العظيم ،من حيث أن تحريم السبت أكثر صرامة، فهذه الاختلافات ليس لها أية أهمية في التطبيق.

كان الحكماء قد درسوا صيام يوم الغفران العظيم بعمق، لأن قاعدة التوراة: " وفي العاشرمن هذا الشهر السابع يكون لكم محفل مقدس وتذللون أنفسكم. (عدد ٢٩ : ٧)، كان بإمكانها أن تثير تفسيرات مختلفة. فمن الممكن أن يوحي النص إلى إماتة الجسد. وقد وضع التقليد القانوني الذي كان يفصل في الامتناع عن الأكل والشراب (و كذلك،

ولكن بشكل أقل صرامة، الامتناع عن الاغتسال والعلاقات الجنسية واحتذاء الأحذية) حدودا لكل نوع من أنواع الإذلال. ولا يقل اهتمام الجدل التلمودي بهذه التعاريف الدقيقة والضرورية عن اهتمامه بالمواضيع الأخرى. ما مدى الامتناع عن الأكل؟ هل يكون الالتزام بالصيام مفروضا على الطائفة بأسرها؟ فالسامريون على سبيل المثال، كونهم يتبعون التوراة، ويستثنون منها الشريعة الشفهية فقط، كانوا يعتبرون الصيام مفروضا على الجميع، بما فيه الأطفال والرضع. ولكن القانون الديني(هالاخاه) يستثني الأطفال موصيا مع ذلك بمشاركتهم الجزئية لأسباب التربية. وأكثر من ذلك، وطبقا للنظرية القائلة بأن الوصايا نزلت بصورة " تعليم الحياة " (توراه حايم – Torah `haïm)، وأن المرء يجب أن يحيا لا أن يموت، كان القانون يعفي المرضى الذين قد تتعرض حياتهم للخطر. وقد أعدت معايير مختلفة لتحديد سن الرشد أو درجة الإصابة المرضية. وقد اتخذوا قرارا بأنه إذا اعتبر الطبيب مريضا غير قادرعلى الصيام، فلا يسمح له بالصوم حتى لو اعتبر نفسه قادرا على ذلك. ومن الجهة الأخرى، فإذا شعر أحد أنه ضعيف جدا ولا يستطيع أن يؤدي صيامه، يعفى من الصيام دون تقرير طبي، وذلك بناء على المبدأ الذي يقول أن "الروح تدري آلامها الخاصة" (ليف جوديا مارات نافشو lev jodea marat nafcho-) وأن المرء يملك القدرة على ادراك أحاسيسه الذاتية. إلا أن هذه القواعد كانت تثير مشاكل بحد ذاتها. ما العمل، على سبيل المثال، إذا أصدر طبيبان آراء مختلفة؟ لقد كانت كل حالة تدرس بطريقة فردية.

يضاف إلى الأعياد المذكورة في التوراة تلك التي تتعلق بنوع اصطلح على تسميته ب " أقوال الكتبة" (ديفدري سوفريم -divdrei sofrim) وقد تم تأسيسه في مراحل مختلفة. ويضم القانون الديني إلى هذا النوع كل الأعياد المذكورة في أسفار التوراة المختلفة. كالصيام من أجل ذكرى تدمير الهيكل المذكور في سفر "زكريا" (Zacharie) و"بوريم" (Pourim) في سفر "استير" (Esther) إضافة إلى تلك التي تم إدخالها بعد تدوين التوراة. وكل ما أنجزه وقرره الحكماء يجد مبررا له في أن التوراة تسمح لقضاة كل جيل بسنّ قوانين وأن يحكموا بالعدل معترفين بحق شعب إسرائيل، ابتداء من الأنبياء حتى الهيكل الثاني. والجدول بكل الأعياد التي تم تأسيسها على مدى القرون، وأيام الفرح التي يكون خلالها كل تعبير عام عن الانتحاب أو الإذلال محرما وكذلك أيام الصيام والحداد التي ظهرت في "كتاب الشهادة الجماعية" (ميغيلات تآنيت- Meguilat Taanit)، وهو أول الأجزاء المدونة من القانون الشفهي لم يدخل "كتاب الشهادة الجماعية" هذا الذي تم تحريره في نهاية مرحلة الهيكل الثاني (يبدو في بداية القرن الأول بعد الميلاد)، في التلمود، على الرغم من أنهم غالبا ما يستشهدون به وأمكن فعلا اعتباره نوعا من الشروح الخارجية أو المتممة (برايتا- baraïta). ويقدم هذا الكتاب جدولا لأعياد الذكرى السنوية يسترجع في معظمه الأحداث السعيدة: الانتصارات الحربية (غالبا خلال حرب الماكابيين)،و مناسبات الإنقاذ ،و موت طغاة. إلا أن حياة اليهود في فلسطين أصبحت قاسية جدا بعد مضي قرن من الزمن. فقد لاحظ الحكماء بحزن كبير أن الاحتفال بهذه الأعياد لم يعد ممكنا إذ أن المعاناة

والعذاب بلغت حدا جعل القلوب صماء لذكرى أحداث سعيدة. ولهذا السبب أبطلوا معظم الاحتفالات السنوية المذكورة في كتاب الشهادة الجماعية محتفظين فقط بعيدي (حانوكاه – Hanoukah) و(بوريم- Pourim).

ويقدم سفر (استير) عددا من التعليمات لأجل (بوريم)، ووصلها بتذكر بعض الأحداث (مستجاب لها بقراءة جماعية لبحث "استير") أثناء جلسة وجبة العيد ، وإرسال تعابير الود والمحبة إلى الأصدقاء، وتوزيع صدقات على الفقراء. كان الحكماء هم الذين أسسوا للمظاهر المضحكة والكرنفالات التي اتصف بها هذا العيد فيما بعد تأكيدا على أن المرء يجب أن يشرب لدرجة لم يعد يميز بين (هامان الملعون- Haman le maudit) و(مادروشي المبارك)، وقد احتفظ بمزاج (بوريم) الجذل عبر القرون حتى في مراحل التعاسة والشقاء.

وعلى العكس لا يوجد في التلمود بحث خاص مكرس ل(هانوكاه- Hanoukah)، لأن الحكماء لم يريدوا أن يطولوا جدول الأعياد التي يعطلون فيها، ولا سيما في مرحلة كان فيها اليهود يواجهون صعوبات كبيرة في تأمين معيشتهم. لا شك في أن أول الماكابيين كانوا قد أعطوا لهذا العيد أهمية أكبر مما يستحقها، ولكن في الوقت الذي كان فيه اليهود يرزحون من جديد تحت نير العبودية لم يعد ممكنا الاحتفال بانتصارات الماضي بعظمة وبهاء. وبالأحرى فقد تم التركيز على وجه آخر للعيد، على تلك الميزات التي تبرزه كنضال إيديولوجي، لأن حرب الماكابيين لم تكن كفاحا من أجل التحرير القومي بقدر ما كانت نضالا من أجل الحرية الروحية الدينية. وهناك أسطورة تتحدث عن قارورة الزيت الصغيرة التي

وجدت في الهيكل المدنس وظلت مشتعلة أياما طويلة، لقد ألهمت هذه الأسطورة الحكماء بأن يشعلوا الشموع وأن يؤسسوا كذلك لرؤية جديدة للعالم. ثمة عبارة في التلمود تلخص الأهمية الكبيرة التي يعلقها على هذين العيدين تقول: " حتى إن ألغيت كل الأعياد، فإن (هاموكاه) و(بوريم) لا تلغى أبدا".

لم تطرح المعاني الأساسية التي أضفيت على هذين العيدين أيام الحداد على ذكرى خراب الهيكل. وكان الحكماء، إقتداء بالنبي زكريا يرون أن هذه الأعياد ليست مشروعة طالما كانت إسرائيل في وضع صعب. وعندما يتم إعادة بناء الهيكل ويسود السلام من جديد، سيلغى الصيام ليستبدل بالفرح والابتهاج. وسيكون التاسع من نيسان أهم الأيام الأربعة المذكورة فى التوراة. ويصبح الصيام جزئيا في الأيام الباقية حيث يمنع الاكل والشراب فقط من الفجر إلى الغسق. وعلى العكس من ذلك ففي اليوم التاسع يحترم الصيام بصرامة كما في يوم الغفران العظيم خلال الأربع والعشرين ساعة وبنفس القيود الشديدة. ولكن خلافا عن يوم الغفران العظيم الذي هو أساسا يوم الابتهاج والتزكية والتطهر الروحي فان يوم التاسع من نيسان هو يوم الحزن والحداد. ليس لأنه الذكرى السنوية لتدمير الهيكل الأول وحسب بل ولأنه، أصبح فيما بعد " اليوم الموسوم بالمصيبة والشؤم "، ومثله أيضا يوم تدمير الهيكل الثاني وبعده تدمير قلعة (بار كوخبا- Bar Koukhba). ومما هو أكثر غرابة، فقد حدث في هذا اليوم أيضا ترحيل اليهود من انكلترا في ١٢٩٠ ومن اسبانيا في ١٤٩٢ وأحداث أخرى من هذا النوع.

لا يقتصر بحث(تآنيت– taanit) الذي يتناول أيام الصيام على الأحزان الوطنية فقط وإنما يتناول أيضا أيام الصيام التي كانت الطائفة تذكر فيها مآسي متعلقة بالظروف الراهنة. وهذه كانت ترتبط بفترات الجفاف التي غالبا ما كانت تهدد حياة الشعب برمته. وكانت أيام الصيام بمناسبة الجفاف تطبق في أزمنة أخرى وفي أماكن مختلفة ولكن بطريقة مختلفة في أداء الطقوس الموصوفة في التلمود. وكانت تعبيرا عن القناعة الراسخة بأنه عندما يتجمع الشعب بكامله للصلاة فلا بد أن يستجاب له. وكان الشعب في الماضي يشارك بأسره في الصلاة. نجد في التلمود فكاهات وقصص طريفة عن أناس وضيعين، حتى أولئك الذين كانوا يعتبرون آثمين، كان يستجاب لصلواتهم في فترات المحن.

XVII
الزواج والطلاق

تقسم مصادر القانون اليهودية القضايا المتعلقة بالزواج إلى نوعين، من جهة القوانين التي تخص ارتكاب المحارم والمحظورات الجنسية، ومن الجهة الأخرى قوانين الزواج والطلاق. ولكن التوراة وان ركزت على الموضوع الأول بشكل مفصل للغاية ابتداء من الوصية: " لا تزنِ" ووصولا إلى لوائح المحظورات الموضوعة من قبل اللاويين والمكملة في العدد، فإنها في المقابل لم تتناول عمليا السلوك الزوجي المباح به قانونيا. إلا أن توصيات عديدة متعلقة بخرق قواعد الزوجية تشير إلى وجود تشريع فيما يخص الزواج. بيد أن هذا التشريع يفهم ضمنيا ولم يظهر بشكل جلي. ويتأسس بناء القانون اللاهوتي الضخم المختص بالزواج والطلاق على تقاليد تطورت خلال قرون طويلة وعلى الاستنتاجات التي أمكن استخلاصها عن مواضيع مقترحة من التوراة بمقارنتها مع مواضيع أخرى معالجة في القانون الديني(هالاخاه).

ويقدم الميشناه والتلمود نسيجا من قواعد الزوجية المعقدة، المفصلة ولكن المنتظمة إلى حد بعيد. ويظهر الزواج في اليهودية في جانبين: العلاقة بين الرجل والمرأة وعلاقة المجتمع بالزوجين. وفيما يخص القران،

فإن وثيقة الزواج تكون مجردة كليا من كل صفات التقديس والمقصود بها جوهريا هو الاتفاق بين شخصين راغبين بأن يعيشا معا وأن يؤسسا عائلة وأن يتعهدا بأن يحترما شروط عقد الزواج. وبما أن الزواج لا ينطوي على سر مقدس فلا ضرورة أبدا من إثبات له صادر عن الكاهن. وتشير القاعدة التلمودية إلى أنه عندما يقرر رجل وامرأة الزواج يكفي أن يقول هذا الرجل لتلك المرأة بحضور شاهدين (لا يصدقان على عقد الزواج بحيثياتهما ولكن وجودهما جوهري أثناء الاحتفال) فتصبح منذ تلك اللحظة زوجة له طبقا لأحد أشكال الزواج المعترف به: هبة نقدية رمزية، كفالة مدونة أو علاقة جنسية. وإذا ما جرت المراسيم بموافقة الطرفين فقد تم عقد الزواج. وتتم الإجراءات الرسمية عادة على مرحلتين: في المرحلة الأولى هنالك الخطوبة التي تكون بمثابة الزواج ولكنها لا تمنح أي حق من حقوقه. وفي المرحلة الثانية يقود الرجل بحضور عشرة رجال راشدين المرأة إلى منزله. ولكي يمكن إقامة حفل الزواج في مكان يختاره الزوجان تبنى قبة الزفاف (حوباه – huppah`) التي ترمز إلى بيت الزوجية. وفي هذا الوقت تصبح المرأة زوجة لرجلها. وإذا أردنا الامتثال للتقاليد، فهناك بركات خاصة تتلى أثناء الاحتفال بالخطوبة والزواج، ولكن الزواج بطبيعته هو في الأساس صك القانون المدني. وفي نهاية القرون الوسطى فقط تثبتت العادة بدعوة أحد الأحبار لكي يقود احتفال الزواج، و ذلك بدافع الرغبة في تقليد الزواج المسيحي الى حد ما ولكن دون أن يتضمن أي معنى ديني. ولهذا السبب وبرغم وجود الأحكام بالإدانة الأخلاقية (والقانونية إلى حد ما) للعلاقات الجنسية خارج الزواج فإن هذه الإدانة

تبقى بلا أهمية بالنسبة للأطفال المنحدرين عن هذه العلاقات الذين لا يتحدد وضعهم القانوني بزواج أو عدم زواج أبويهم. وطالما لم تشكل العلاقة بين أبيهم وأمهم انتهاكا للمحارم فإن الطفل المولود خارج الزواج يتمتع بالوضع القانوني المماثل لوضع أي طفل آخر.

ويعنى الوجه الآخر للزواج بالعلاقات بين الزوجين وبين المجتمع. ومنذ لحظة إقامة الرابط الزوجي تصبح العلاقات الجنسية مع قريب لأحد الزوجين علاقات زنى محرمة كالعلاقة مع امرأة متزوجة. ويعتبر الأولاد الناتجين عن أي انتهاك للمحارم أولاد الزنا بغض النظر عما كان والداهما متزوجين أم لا. وعلى الرغم من أن ابن الزنا يعتبر إلى حد ما ابنا لأبيه البيولوجي (برابطة الدم أو من وجهة النظر المالية لأنه لا يستثنى من الإرث) لا يحق له أن يتزوج داخل الطائفة اليهودية بالمعنى الدقيق للكلمة.

و بما أن الزواج هو، إلى حد بعيد تعهد متبادل بين شخصين فقد علقت أهمية كبيرةعلى الزواج الذي يسمى في التلمود (كيتوبة– ketoubah). إن الفكرة بكتابة عقد الزواج بين الزوجين بحد ذاتها قديمة جدا وتظهر في قانون حمورابي قبل فترة طويلة من تدوين التوراة. ولكن صك الزواج يختلف في شكله كما في مضمونه حسب نوعية الحضارة التي تم في ظلها تحريره. فصك الزواج وثيقة ذات أهمية كبرى بالنسبة للحكماء، وهم يشيرون إلى أن كل امرأة تركت دون عقد زواج أو دون أن يؤمن لها بوضوح وضع عادل يعني دفعها إلى العهر. وتمثل "الكيتوبة" في الدرجة الأولى ذكر الشروط التي يتعهد الزوج بتنفيذها إزاء زوجته وضمانات مختلفة، بما فيها الضمانات المادية. ويستوجب صك الزواج بعض الشروط

الإلزامية (وهذا يعني أن الحد الأدنى من الضمانات النموذجية تبقى قيد التنفيذ حتى في حال ضياع الوثيقة أو إذا كان متعذرا على اليهود كتابة عقد الزواج) ولكن يكون للزوجين متسع من الوقت لأن يعدلا في بعض الشروط أو أن يضيفا إليها طبقا لاتفاق متبادل خاص.

وأحد الشروط الأساسية للكيتوبة هو تعهد الزوج بدفع مبلغا من المال إلى زوجته في حال الطلاق أو وفاته المبكرة. وكان يتم تحديد الحد الأدنى لهذه الكفالة طبقا للأحكام المنصوص عليها في التوراة. ولهذه الغاية كان يحتفظ قديما بمبلغ من المال يقدم مسبقا أو بشيء قيم بنفس الثمن ولم يكن من حق الزوج أن يتصرف به. ولكن سيمون بن شيتاح (Simeon Ben Cheta`h) رأى أن مثل هذه العادة كانت تشجع الزوج على تطليق زوجته دون أن يفكر مليا في قراره هذا لأن " الكيتوبة" كانت جاهزة في أية لحظة. وعدل القانون بحيث يحسب مال "الكيتوبة" من بعده بشكل يتناسب مع وضع الزوج المالي. وكذلك كان على كل رجل أراد الطلاق أن يؤمن هذا المبلغ مما كان يترك له وقتا إضافيا ليعيد النظر في قراره. وكان هذا التعديل يسمح أيضا للشباب المفلسين بأن يتزوجوا دون أن ينتظروا حتى يجمعوا المبلغ المطلوب في"الكيتوبة".

في "الكيتوبة" أيضا ثمة ترتيبات خاصة بالميراث في حال وفاة الزوج وكذلك فيما يتعلق بالالتزام بإعالة البنات المولودات ضمن الزواج حتى بلوغهن سن الرشد. تحتوي"الكيتوبات" في أيامنا هذه على قواعد واتفاقات أخرى وبعضها لا تظهر في نصوصها اضطرارا لاعتبارها متلازمة مع وضع الزوجية والشروط المحددة من قبل الحكماء فيما يخص الزيجات

التي تعقد قانونيا. وهذه الشروط في اللغة التوراتية هي "الطعام واللباس والواجبات الزوجية" (شير، كيسوت في- أونا- che`er, kessout ve-ona) وهي تغطي واجبات الزوج نحو زوجته بأن يطعمها ويلبسها وأن يقيم علاقات جنسية معها كلما كان الطرفان راغبين في ذلك. ويتوقف التفصيل على الظروف والأشخاص ولكن الحدالأدنى من الحاجات الضرورية يبقى دائما. ثمة قاعدة عامة تزعم أن رجلا عندما يأخذ امرأة فان هذه المرأة" ترتفع معه ولا تنحدر معه"، وبتعبير آخر، إذا اختار رجل زوجة من طبقة اجتماعية أو وضع اقتصادي أدنى، فهو ملزم بأن يعاملها وفقا لمعايير طبقته الاجتماعية، وفي المقابل، إذا ما كانت هي التي تتمتع بمكانة أرفع فلا يحق له أن يخفضها إلى مستوى حياته دون موافقتها الصريحة.

وكان يسعى في المجالات الأخرى الخاصة بالزواج إلى إدخال شيء من التوازن في الواجبات المفروضة على كلا الطرفين. فالرجل، من جهة ملزم بأن يوفر لزوجته حاجاتها وأن يؤمن لها علاجا طبيا في حال إصابتها بالمرض وأن يفتديها في حال أخذت أسيرة وأن يتكفل بمصاريف جنازتها. ويكون من حقه، في المقابل، أن يتمتع بالأرباح الناتجة عن الثروة المنقولة إليها من بيت أهلها ،و حق الانتفاع (نيكشي ميلوغ –nikshei melog)، رغما من أنه لا يملكها. وتكون الزوجة، من جهتها، ملزمة بأن تعمل من أجل مساعدته بالقيام بأود الأسرة، ولكن هذا الالتزام يمكنه أن يختلف حسب قيمة مهرها. تتوقف جوانب الزواج هذه إلى حد بعيد على الاتفاق بين الزوج والزوجة. ويحق لكل رجل أن يعلن أنه يتنازل عن الحقوق المعطاة له وفق القانون. وقد سجل في العديد من عقود الزواج أن الزوج تخلى عن

حق إدارة ثروات زوجته وممتلكاتها .وكما ، في حالات أخرى ، تكون الزوجة هي التي تسمح لزوجها بأن يدير ثروتها وحتى أن يبيعها . ليست المساواة في الحقوق والواجبات كاملة ، ويجب أن نذكر أن سلطة التلمود القضائية في الأمور الزوجية مؤسسة على المبدأ الذي يبيح للرجل أن يتخذ زوجات عديدات في حين لا يحق للمرأة أن تتزوج إلا من رجل واحد . والإقرار الأخلاقي بتعدد الزوجات يظهر في الاقرار بحق الزوج في أن يطلق امرأته (و العكس غير منصوص عنه) لأنه يستطيع دائما أن يتخذ امرأة أخرى إضافة إلى زوجته . تعطي وجهة النظر البيولوجية هذه التي تبرر كذلك تعدد الزوجات الأولوية للرجل في شؤون الزواج . وفي القرون الوسطى نفى الرابينو غيرشوم دي مايانس (Rabennou Guerchom de Mayance) الملقب " نور دياسبورا (ميور ها غولاه – Meor ha- Golah) تعدد الزوجات وحظر في الوقت نفسه الطلاق الحاصل بدون موافقة الزوجة . وقد اعتمد غالبية اليهود هذا الحظر الذي سهل بشكل كبير انشاء مسوغ قانوني نظرا لأنه حتى في مرحلة التلمود كان الزواج من امرأتين أمرا نادرا جدا . وبين حكماء التلمود والميشناه ، الذين نملك معلومات جيدة عن حياتهم ، ليس هناك إلا واحد منهم كان يملك زوجتين . ومهما كان من أمر ، فإن ذلك لا يغير شيئا في الحقيقة القائلة بأن قوانين الزواج والطلاق تعترف بشرعية تعدد الزوجات .

وفيما يخص الطلاق ، فإنه لمن التناقض أن نكتشف أن القانون الديني القطعي (هالاخاه) يسمح به بسهولة كبيرة في حين أنه كان يعتبر من الناحية الأخلاقية أمرا يستوجب العقاب (قيل أن المذبح ذاته يذرف

الدموع على مَن تخلى عن امرأة شبابه) . في بعض الأحوال كان الانفصال إراديا ، أي أن الرجل (و فيما بعد الزوجان) يوافق على الانفصال ، وهذه الحالة لا تستوجب إبداء أي تعليل . ولكن ثمة حالات يكون فيها الطلاق إجباريا ، فالرجل مجبر أن يطلق زوجته إذا ما أثبت بشكل لا يدانيه الشك أنها زانية ، أو إذا كانت تطالب هي بالطلاق لأنه عاجز أو يعاني من عاهة تجعل الحياة الزوجية غير محمولة ، أو إذا كان يجبر زوجته على أفعال غير ملزمة بقبولها(أن تنتقل ، على سبيل المثال ، إلى مكان يبتعد كثيرا عن منزل الزوجية الذي تقيم فيه) .

يتم الطلاق في الحياة اليومية عندما يسلم الزوج وثيقة الطلاق (غيت – Guet) . والمصطلح (غيت) يستخدم في لغة الميشناه ليشير إلى ما تسميه التوراة "كتاب الطلاق" (سيفير كريتوت– sefer kritout) وهوعبارة عن رسالة بسيطة تحتوي ، بعد ذكر التاريخ والمكان ، على بيان يشير إلى أن السيد فلان يطلق زوجته التي يمكنها بعد الآن أن تتزوج ثانية . وكتاب الطلاق كما "الكيتوبة" مدون باللغة الآرامية ، التي كانت لغة محلية منذ مرحلة الهيكل الثاني . ولا تزال هذه الوثائق تكتب حتى اليوم بالآرامية وذلك احتراما للتقليد رغما من أنه لا مبرر لذلك من وجهة نظر القانون الديني . وكان من الممكن أصلا أن يحرر كتاب الطلاق من قبل صاحب الدعوى الذي كان بإمكانه أيضا أن يوكل هذه المهمة إلى أحد الكتبة . ومنذ القدم كان يعلق أهمية كبيرة على صياغة كتاب الطلاق نظرا إلى أنه يحرر المرأة من روابطها الزوجية ويسمح لها أن تتزوج ثانية وقد تبطل سلطته القانونية الدينية في حال حدوث خطأ كبير . وكثيرا ما حدث

أن أعطى الرجال نساءهم عمدا وثائق غير نظامية من أجل اعاقتهن قانونيا. ولكي يتجنبوا ذلك قرر الحكماء أن "الذي لا يعرف قوانين الزواج والطلاق بالتمام لايحق له أن يتعامل بها." ومن هنا القانون السائد في كل الطوائف اليهودية تقريبا الذي بموجبه لا يمكن إصدار كتاب الطلاق إلا من قبل المحكمة التي تضمن صياغته بشكل واضح ودون أي التباس.

وقد تنشأ أيضا مشاكل في كتاب طلاق عادي: تسجيل الأسماء بشكل صحيح أو تعيين المكان بدقة. وأحد المبادئ الأساسية للطلاق أنه يتضمن انفصالا كاملا فيما بين الزوجين، وبالتالي لا يجوز أن يحتوي كتاب الطلاق على أدنى ترتيب يجعل بأي شكل من الأشكال المرأة خاضعة لزوجها السابق(و كان، على سبيل المثال، ممنوع ذكرأن المرأة لايحق لها تسميةالشخص الذي ستزوجه) وقد تنشأ مشكلة تحديد التاريخ في حالات حساسة، ولا سيما عندما يقرر الزوج أن يعطي امرأته وثيقة الطلاق تحت شروط معينة (غيت ال تيناي – guet al tenaï). وقدم لنا مثالا على ذلك (القانون في هذا المفهوم يعود إلى الهيكل الأول) وهي حالة الجندي الذي يعطي امرأته وثيقة الطلاق قبل أن يغادر في حملة عسكرية من أجل حمايتها من مشاكل شخصية وقانونية قد تصطدم بها في حال أعلن أنه مفقود دون إمكانية إثبات موته. ومثل هذه الحالات كانت تتطلب صياغة بمنتهى الدقة بهدف إعطاء الوثيقة قوة قانونية وتجنب استخدامها استخداما غير شرعي من أحد الطرفين.

إن تنظيم الأحوال الزوجية هو خليط من الاتفاقات الاجتماعية والمالية والقواعد المتصلة بطبيعة روابط الزواج المقدسة. ومن حيث طبيعته ذاتها

فإن هذا المجال يتطلب توضيحا مستمرا في عدد كبير من التفاصيل. وبما أن الزواج والطلاق كلاهما شأنان شخصيان يتم تحديدهما وتسويتهما بين الأطراف المعنية، فإن مسائل جديدة كانت تطرح باستمرار في حالات لم يكن يتوقع حدوثها. لقد حاول الحكماء منذ عهد قديم ضبط بنود واضحة فيما يخص الزواج، وقد توج جهدهم بالنجاح جزئيا. إلا أن القانون الذي يسمح بصكوك زواج وطلاق عرفية كان يترك مجالا مفتوحا للشك والمشاكل. وجدير بالذكر هنا أن المحكمة اليهودية لا تملك سلطة تسمح لها بالتدخل في العلاقات الزوجية وهي بالتالي ليست مؤهلة لالغاء عقد الزواج إلا في حال تناقض بشكل صارخ مع القوانين الدينية. وحدها قوانين انتهاك المحارم تحدد إلى حد ما شرعية الزواج ومن النادر جدا أن تتمكن المحاكم من إبطال زواج تم الاحتفال به.

إن القوانين التي تحرم بعض الزيجات مذكورة بشكل أساسي في التوراة. وقد حاول الحكماء الذين قاموا بدراسة هذه القوانين تصنيفها في أنواع مختلفة. المناقشات في هذا المجال طويلة جدا ولم يتم الاتفاق في بعض النقاط إلا في أوج مرحلة التلمود. وطالما بقي الاختلاف في التقدير كان يجب أن يكتفي الحكماء، بفعل كل ما بوسعهم لكي يتأكدوا من أن الزوجين وذريتهما لن يصطدموا بصعوبات قانونية. وعلى الرغم من أن تفاصيل المناقشات كانت معقدة للغاية، فقد تم تحديد ثلاثة أصناف نمطية من التحريم بشكل عام. إذا ما تزوج رجل من امرأة محرمة عليه، فإن هذا الزواج معترف به شرعيا ولا يمكن فسخه ألا بالطلاق. وهذه هي، على سبيل المثال، حالة رجل تزوج من المرأة التي كان قد طلقها ولكنها في أثناء ذلك تزوجت من رجل آخر وانفصلت عنه بالطلاق أو أصبحت أرملته.

يعتبر مثل هذا القران في نظر التوراة رجسا إذ أنه يشجع على العهر"الشرعي" . وإذا ما تم الاحتفال بمثل هذا الزواج ، فيفترض أن تفعل المحكمة الشرعية كل ما بوسعها لتقنع الزوج بالطلاق ، ولكن الزواج بحد ذاته شرعي وملزم ، وفي معظم الحالات لايتحمل الأطفال المولودون من هذا الاقتران أية تبعة . وهناك نمط ثاني من الزواج يشمل الزيجات بمحرم . وليس لهذا الزواج أية قيمة شرعية حتى ولو تم الاحتفال به وفقا للقواعد والتقليد ، ويعتبر الزوجان غير متزوجين وبالتالي لا حاجة إلى صك الطلاق لفسخه . ويكون الأطفال غير شرعيين ولكن يعترف بهم كمتحدرين من أبويهما فيما يخص الحقوق والواجبات . وأخيرا النوع الثالث من الزيجات الذي ليس فقط باطلا وإنما يجر وراءه عدم الاعتراف بالحقوق الأبوية بالنسبة للأطفال المولودين من هذا الاقتران . والمقصود هنا الاقتران بزوج غير يهودي . إن كان قد احتفل به أم لم يحتفل ،و يعتبر هذا الزواج فاسدا وكل ولد منحدر من هذا الاقتران يعتبر مولودا عن التوالد العذري وبالتالي تتحدد هويته وفقا لمنشأ أمه . فإن كانت هذه يهودية يكون الولد يهوديا وإن لم تكن لايكون هو أيضا .

لقد قدمنا هنا لمحة عامة عن قانون الأحوال الشخصية ولكن ثمة حالات كثيرة تنتسب إلى أنواع وصنوف متوسطة ، كما أن هناك قوانين خاصة تطبق على الأسر الكهنوتية ولا سيما على أسرة الكاهن الأعلى التي تنص على ترتيبات مقيدة مختلفة . ثمة قوانين خاصة بغيراليهود والعبيد العتقاء . ويظهر الجزء الأكبر من القانون الديني في هذه المواضيع وجوانبها الشرعية والمالية في تعاليم "ناشيم" في التلمود .

XVIII
وضع المرأة

يقصي القانون التلمودي بطرق مختلفة النساء عن عدة ميادين هامة في الحياة . ويستبعدهن ، على سبيل المثال ، عن الوصايا الإيجابية التي يرتبط تنفيذها بأوقات معينة من النهار أو السنة . وهذا يشتمل على عدد من الشعائر المألوفة في الحياة اليهودية : مثل حمل خُمر(من خمار) صغيرة زواياها الأربعة مطرزة بالشرابات (تسيتسيت – tsitsit) ،و وضع الحجب (تيفيلين – teflin) ،و تلاوة " شيما إسرائيل ،و نفخ قرن التيس ،و بناء المظلة (سوشاه – souchah) والحج . ولا تستطيع النساء المشاركة في "اجتماع الراشدين العشرة" (مينيان – minyan) المنعقد لأجل الصلاة ولم يكن قد خصص لهن دور فاعل في المجتمع . فالمرأة اجتماعيا غير مؤهلة لشغل وظائف إدارية وقانونية . وما هو أكثر أهمية فإن النساء تستثنى من أهم الوصايا المذكورة في التوراة (ميتسفاه – mitsvah) التي تطالب بدراسة التوراة وهذا ما يستبعدهن حتما عن كل مكانة مركزية في الحياة الثقافية والروحية لليهودية .

قد يستنتج من هنا أن كل هذه القيود والإعفاءات تؤدي بشكل حتمي إلى اعتبار النساء طبقة دونية في المجتمع اليهودي بسبب

استبعادهن إلى الهامش. ومع ذلك فقد كنّ نشيطات في ميادين مختلفة وقد أثبتن وجودهن ليس بأداء واجباتهن كزوجات وأمهات وحسب، بل وفيما يمكن اعتباره مناطق نفوذ مخصصة للذكور. وقد تعود مثل هذه الظاهرة بأسبابها إلى رؤية التلمود للحياة والتوراة. فالقانون الديني (هالاخاه) أكثر من مجرد تكوين فكري فلسفي بسيط في بحث مستمر عن النعمة الإلهية عن طريق تجرد دون مهادنة. وإنما هو بالأحرى شيء معاش كمجموعة من القواعد العملية، من قوانين الطبيعة في معنى معين، يُتخذ إزاءها مواقف عملية بحتة، أي مواقف مرنة تماما. وكذلك،فإن الحكماء كانوا قد استبعدوا النساء عن الدراسة، ليس لأنهم كانوا يعتبرونهن عاجزات عقليا وغير قادرات على الدراسة، بل على العكس لأنهم كانوا يرون " أن النساء موهوبات بذكاء وقدرة على الفهم (بيناه – binah) أكثر من الرجال". لذا فإنهم لم يغلقواالطريق أمام بعض النساء اللواتي اخترن الدراسة. صحيح أن الرابي أليعازر (Rabbi Eliézer)، الذي كان مشهورا بقسوة آرائه، قال لوثني مثقف" ليس من الحكمة في شيء أن تكون النساء خارج المغزل". ولكن بن أزاي (Ben Azaï) كان مقتنعا تماما بأن كل رجل يجب أن يعلم بناته التوراة. وأكثر من ذلك، فعندما توجب على أحد كبار الأمورايم أن يوبخ تلميذا متعجرفا للغاية التفت إليه بعبارات تالية: "إن بيروريا (Berouria) المشهورة ذاتها، التي استطاعت دراسة ثلاثمائة قانونا من فم ثلاثمائة تنّايم في يوم واحد، استغرقت وقتا طويلا للتأمل في هذا النص، فما الذي يجعلك تفكر بأنك أفضل منها في الدراسة؟" وغالبا ماكانت بيروريا، زوجة الرابي ميير(Rabbi Meïr)،

أحد أعظم علماء عصره وابنة حكيم بارز أيضا، تشارك في المناقشات القانونية. والمعروف عنها أن آراءها كانت قد تغلبت مرات عديدة على آراء معاصريها الذكور.

نعلم عن وجود نساء مثقفات أخريات من خلال صك الزواج المعقود بين ابن الرابي أكيبا وخطيبته الذي ينص على أنها تتعهد ب"أن تطعمه وأن تدبر شؤونه وأن تعلمه التوراة". ولم يكن يقتصر الاهتمام بالدراسة على بضع نساء مميَزات بل أن عددا كثيرا منهن كن يترددن إلى الكنيس ليستمعن إلى الحكماء وهم يشرحون الأساطير (أغاداه– aggadah) والشريعة الدينية (هالاخاه– halakhah)، ضد إرادة أزواجهن أحيانا. وكان الحكماء يذكرون خادمات الرابي يهودا ها ناسي(Rabbi Yéhouda Ha-Nassi) لكونهن مصادر المعلومات عن استخدام اللغة العبرية.

وعلى الرغم من أن النساء، كما ذكرنا آنفا، لم يتمتعن بوضع اجتماعي رسمي، فقد كنّ يمارسن تأثيرا كبيرا بصفتهن زوجات أو بنات أشخاص ذوي شأن كبير. وإليكم قصة بليغة من حياة رابا(Raba) وزوجته الثانية وقد كانا يحبان بعضهما بعضا منذ صباهما. كانت زوجة رابا، "ابنة راف حيسدا (Rav `Hisda)"، تحضر إحدى جلسات المحكمة وكانت امرأة على وشك أن تقسم اليمين، فقالت لزوجها أنها تعرف أن تلك المرأة كانت تكذب، فقبل زوجها برأيها وأصدر قراره بناء عليه. في حينه لم يثير ذلك أي انفعال لدى الموجودين الذين كان بينهم الكثير من تلاميذ رابا. ولكن بعد مرور قليل من الوقت وفي ظروف مماثلة طعن أحد تلاميذه الأكثر موهبة، الأمورا راف بابا(Rav Pappa) بصدق أحد المترافعين.

ولكن رابا رفض رأيه بتهذيب قائلا : أنت، أيها السيد، الشاهد الوحيد، وأنا لا أستطيع التصرف استنادا إلى شهادة وحيدة. فسأله راف بابا : وهل أنا أقل جدارة من زوجتك؟ فأجاب رابا : إنني أعرف زوجتي حق المعرفة وأما أنت فلا أعرفك مثلما أعرفها هي. ولوحظ أن راف بابا لم يستاء أبدا، بل،على العكس، استفاد من الحادث لكي يوضح استنتاجات شاملة في شرعية أقوال صادرة عن شاهد جدير بالثقة.

وإن كانت النساء غير ملزمات بتنفيذ وصايا إيجابية عديدة فان هذا كان يعتبر إعفاءا أكثر منه تحريما. وكان الرجال يصرون على أن يحسبوا أنفسهم جنسا مميزا ومعدا لإنجاز العدد الأكبر من الوصايا، وموقفهم هذا يتبين من خلال نص الصلاة التي كانوا يتلونها كل صباح شاكرين الرب لأنه لم يخلقهم نساء. ومع ذلك فإن النساء اللواتي كن يرغبن فعلا كان بإمكانهن تنفيذ بضع وصايا إضافية (ميستفوت). وهكذا قيل أن ميخال(Mikhal)، ابنة ساول(Saül) كانت "تلبس الحجب" و" زوجة جوناس (Jonas) قامت بالحج". كما أنه كان مباح للنساء أيضا، لإرضائهن، أن يقدمن قرابين في الهيكل. ليس في الحقيقة ثمة تمييز نظري بين الوصايا التي تستثنى منها النساء وتلك التي يكن ملزمات بتنفيذها. ولم يكن استبعادهن من تلاوة " شيما إسرائيل" يشمل بشكل عام الصلاة التي كانت مفروضة عليهن كما على الرجال، باعتبارها " تضرعا إلى الله".

شعر بعض الحكماء بالقلق إذ أن ثمة نساء كان يمكنهن أن يكرسن أنفسهن للصلاة أو للتنسك بشكل مفرط ولا سيما في حالات لم تكن أسبابهن فيها واضحة تماما. وقد وجد في قائمة الكسالى والعاطلين عن

العمل (ميفاليّ أولام -- mevaleï olam) " الفتاة التي تصلي بتفانٍ" (بيتوله تساليانيت- betoulah tsalyanit) والأرملة التي تمارس الزهد والتقشف (ألماناه تسايمانيت- almanah tsaymanit) وليس سبب هذا القلق أن الحكماء كانوا يعتبرون النساء عديمات القيمة، فقد قالوا " تعلمنا الفتاة أن تخاف الخطيئة وتعلمنا الأرملة أن الفضيلة مكافأة بحد ذاتها". ولكنهم كانوا يخشون أن يكون الإفراط في السلوك التقي مظهرا تفاخريا أحيانا. وكانوا يرفضون فكرة النساء اللواتي كن " يمارسن البغاء مقابل التفاح لكي يوزعوه على المرضى". ومهما كان من أمر، وبصورة عامة كانت المرأة التقية التي تكرس نفسها للحسنات شخصية مألوفة وكانوا يسلمون بطيبة خاطر بأن بعض النساء كن عفيفات للغاية بل ومثال الفضائل جميعها. لم يسبب نشاط نبيات العصور القديمة ولا وضعهن الخاص مشكلة ولم يبدو أنه كان يستدعي تفسيرات ما. وفي الحقيقة هناك قول مأثور معروف جدا كان يقول أن الكهان كانوا أقل قدرة من الكاهنات على النبوة.

وكان لوضع المساواة الممنوح للنساء في القانون المدني وقانون العقوبات نتائج اجتماعية كبيرة. وأكثر صكوك الزواج جبرية كان يعطي المرأة مقدارا كبيرا من الحرية الاقتصادية، وبما أن النساء، وخاصة بعد زواجهن، كن يحتفظن بحقهن في الإشراف على ثرواتهن إلى حد ما، فإن العديد من النساء المتزوجات كن يمارسن التجارة ويسهمن في صفقات مختلفة. في بعض الأسر، ولا سيما أسر التجار، كانت النساء تشرف على أسرهن بحرية كاملة. ولم تكن المرأة التي تصطحب معها مهرا كبيرا ملزمة

بأن تكرس حياتها لتدبير البيت. وبعض تلك النساء اللواتي لايعملن شيئا كمثيلاتهن من النساء في هذا العصر، كن يمضين أيامهن في لعب الشطرنج أو برفقة كلابهن. وعلى الرغم من أن بعض الحكماء كانوا يستهجنون دراسة الشعر الإغريقي أو السفسطائيين، فإنهم كانوا يبيحون ذلك للنساء كـ"زينة للجنس اللطيف".

إن المعلومات التي نملكها عن تربية البنات في مرحلة التلمود محدودة جدا. ومع ذلك يبدو أن البنات في الطبقات والأسر الثرية كن يتلقين مبادئ الدراسات اليهودية وكان لديهن بعض المعارف في التوراة والشريعة الدينية. وكلما كانت الأسرة مثقفة أكثر، كلما كانت الفرص مؤاتية بأن تحصل الفتاة على تربية أوسع، إما بمتابعتها للدراسات المنظمة أو عن طريق مشاركتها في دروس إخوتها. وكان هذا أحد الأسباب الذي جعل الحكماء يعتبرون أن الرجل وإن باع كل ما لديه من أجل الزواج بابنة عالم كبير فان هذا أمر له وزن وقيمة. وكان الاعتقاد (و التلمود يؤكد مرارا وتكرارا على صحة هذا الرأي) أن هذه الفتاة لا بد أن تلقت من أبيها تربية جيدة مما يؤهلها، في حال وفاة زوجها أو نفيه، بأن تتحمل بذاتها مسؤولية تربية الأطفال بروح التوراة. ويشير القرار القانوني القائل: " زوجة العالم(حافر- haver`) مساوية له" إلى الدرجة من الأمانة والمعرفة التي كانت تنسب للنساء في الأسر التي تكرّس نفسها للدراسة. وكان هذا القرار هاماخصوصا وعلى أساسه كانت زوجات الحكماء تعامل باحترام كما أزواجهن وتتمتع بوضع أرفع من وضع العامة.

ومن أجل إدراك الجوانب الأساسية لوضع المرأة بالقياس إلى القانون وفي الحياة الاجتماعية ينبغي أن نشرح بوضوح موقف حكماء التلمود فيما يخص الزواج. وبعكس المسيحية وبعض الديانات الشرقية، لم تعتبراليهودية الزواج " شرا لا بد منه، وضروريا لاستمرارية النوع ولكنه محتقر من ناحية أخرى. لقد اعتبر الحكماء الرغبة الجنسية غريزة طبيعية كما الغرائز الأخرى وليس شيئا مذموما يستوجب العقاب. وحتى إن كانوا هم أنفسهم يبجلون الخفر المفرط والعفة وأكبر قدر ممكن من الطهارة في العلاقات بين الزوجين فإنهم لم يغضوا الطرف عن رواسب الغريزة الجنسية عند كل من الرجل والمرأة. ألم يقل (راف حيسدا) الذي كان يحب بناته ويعجب بهن:" في نظري بناتي أغلى من أبنائي) وقد أعطاهن دروسا في التربية الجنسية. وكانت تعاليمه قد اعتمدت في التلمود وأكملت بمعلومات واسعة تخص الرجال. وبصورة عامة، كان الحكماء مدركين قوة الرغبة الجنسية وقد أمكن تلخيص وجهة نظرهم بالمثل القائل: " المسائل الجنسية لا يمكن وضعها تحت الوصاية". ولهذا السبب لم يستطع حتى الرجال الأكثر عفة وورعا وفوق كل شبهة أن يكونوا مأمونين وكان يجب ألا يعهد إليهم حراسة امرأة منفردة. إنه مبدأ الحكماء القائل بأن " الرجل الأكبر من قريبه هو أيضا أكبر في رغبته" وهنالك قصص عديدة عن الرجال الذين كانوا معروفين بتقواهم وخضعوا لإغراء انحرافات جنسية. ولم يكن هدف هذه القصص اغتياب هؤلاء الرجال الطاهرين بل، بالعكس، التأكيد على أهمية الطهارة والسيطرة على الذات.

إن الزواج، بالنسبة لليهودية، وصية كبرى تشمل الجميع وحتى الرجال الذين لم يعد بامكانهم الإنجاب ملزمون بتجنب العزوبية. والغريزة الجنسية لا ينظر إليها فقط كوسيلة لاستمرارية النوع وإنما أيضا كجزء من طبيعة الإنسان. ويقال أن "الرجل الذي ليس عنده امرأة لا يمكن أن يسمى رجلا" وليس العازب في نظر الحكماء إلا نصفا واحدا من الجسد الذي لن يصبح كاملا إلا بالزواج. (معظم الحكماء كانوا يفسرون قصة الخليقة في التوراة على أن آدام كان قد خلق مكتملا وفيما بعد انشطر إلى شطرين أحدهما ذكر والثاني أنثى)

ومن وجهة النظر الاجتماعية تعتبر العائلة، أي اتحاد " الرجل-المرأة"، نواة الحياة وجوهرها ويفترض أن تأخذ كل مناقشة الطرفين بعين الاعتبار. والعلاقة العاطفية الروحية بين الزوجين تؤخذ بالحسبان ليس من زاوية الأطفال وحسب بل من وجهة نظر الزوجين أيضا. ويسرد التلمود قصة امرأة تزوجت من عالم واتخذت عادة أن تربط الحجب على ساعد زوجها. وبعد وفاته تزوجت تلك المرأة من جابي الضرائب(مهنة كان الحكماء يربطونها ببساطة بالجشع والابتزاز) وأخذت تعلق كل صباح سوار جابي الضرائب على ساعد زوجها الجديد. ويقدم من ناحية أخرى مثلا على امرأة تقية كانت زوجة رجل تقي، وبعد انفصالها أرشدت زوجها الجديد على طريق الاستقامة بينما تزوج زوجها الأول من امرأة سيئة أفسدته. يكشف هذان المثلان عن التأثير المتبادل في العلاقات عن رؤية واقعية لدور ووضع المرأة في الأسرة. وعلى الرغم من أنه كان لهن فرص قليلة لأن يعبرن عن أنفسهن علنيا، إلا أن نفوذهن في الحياة اليومية كان

ملحوظا ولم يحدث رد فعل سلبي ولا تمويه. وكثيرة هي القصص عن زوجة الرابي نحمان (Rabbi Na`hman)، امرأة قوية الشخصية وسليلة أسرة الأكزيلارخ التي ما كانت تخفي نفوذها وسلطانها وتفرض التعامل بالاحترام الذي تستحقه. وعندما شعرت بأن العالم البارز الفلسطيني راف أولا (Rav Oula) كان قد أساء إليها أرسلت له رسالة ذات أسلوب حاد جدا تقول فيها أن " التائهين كثيري الكلام أشبه بالخرق العتيقةالتي تعج بالدود". قلة تلك النساء اللواتي كان من الممكن أن يسمحن لأنفسهن بمثل هذه الصراحة، كي لا نقول "الفظاظة". وإنما هذه القصة مثال واضح على سلطة المرأة المعترف بها عموما في مرحلة التلمود.

لم يحرم صك الزواج القانوني المرأة حق الملكية على ثرواتها حتى وإن أوكلت إدارتها إلى زوجها(إن لم يوجد اشارة العكس). وكذلك لم تفقد أيضا حقها في الظهور بصفتها المترافع في دعاوى مدنية فالتلمود يقدم حالات عديدة حيث كانت النساء يشاركن بشكل فعال في مناقشات حول قوانين الضرائب في نقاط لم تتعلق بالضرورة بحقوق الزوجية فقط. ودرجة طاعة المرأة لزوجها محددة بوضوح من خلال سلسلة من القواعد التي لا تتهم جوهريا التوازن بين الحقوق والواجبات بعد الزواج. إن التوراة تبيح للزوج إلغاء نذور الزوجة ولكن الحكماء قلصوا كثيرا مجال تنفيذ هذا الحق بشكل ملحوظ: يستطيع الزوج إلغاء النذور التي تتعلق بشكل أو بآخر بالعلاقات الزوجية ولكن لا سلطة له بالتدخّل في أي التزام تعهدت به زوجته في كافة المجالات الأخرى. وكذلك كان بوسع الأب أن يزوج ابنته وأن يلغي نذورها، لكن هذا الحق يطبق فقط على بنات لم يبلغن بعد سن

النضوج الجنسي(١٢ سنة) ولكن عندما تصل البنت إلى سن المراهقة تصبح حرة تماما ولا يستطيع أبوها ولا أحد آخر غيره أن يفرض رأيه على فتاة راشدة وإرغامها بزواج لا ترغب به. وكان الآباء اليهود منشغلين دائما بتأمين شركاء لأولادهم وبناتهم. ليس لأن الأب كان يتمتع بحقوق خاصة على بناته ولكن بالأحرى لأن التقليد كان يريد أن يعبر الأهل عن رغبات أبنائهم وأن يكونوا وسطاء في الزواج.

لقد استطعنا الإثبات أن حكماء التلمود لم يعتبروا النساء كائنات أدنى كما قال أحدهم "قوم مهملين". إنما كانوا يعتقدون بوجود شبكة خاصة بالنساء من الأفكار والقواعد ونماذج السلوك مختلفة عما هي لدى الرجال. ورغم كون النساء مستثنيات من عدد من الوصايا الكبرى المختصة بالرجال فإنهن لم يكنّ أقل أهمية منهم من وجهة النظر الدينية الصرفة. وقد قيل أن المقدس، ليتبارك اسمه، وعد النساء بأعظم الأشياء في المستقبل أكثر مما وعد الرجال. والتمييز بين الجنسين يكون قائما على توزيع وظيفي للأدوار التي ينظر إليها بشكل مستقل ولكن بالتساوي.

XIX
القانون المدني

القانون المدني أو كما يسمى عموما في التلمود "التشريع في قضايا المال" (دينيي ميمونوت – dinei memonot)، هو أكثر الحقول خصوبة لتأمل وإبداعية التلمود. وهاهو تعريف أحد الحكماء في هذا المجال: " من يريد أن يكتسب الحكمة عليه أن يدرس " التشريع في قضايا المال، لأنه ليس في التوراة ما يتفوق على هذا الموضوع ؛ إنه لنبع متدفق." وبعكس المدونات القانونية الأخرى الناتجة في قسمها الأكبر عن بنيان صارم في الشرائع والأنظمة يمتاز القانون المدني الذي يحكم في مجال هام من العلاقات البشرية بمرونة كبيرة وهو في حالة تطور مستمر. وإن كان من الممكن أن يبقى القانون الديني (هالاخاه) المتعلق بمسائل جامدة ذات طبيعة بيولوجية أو طقوسية على حاله زمنا طويلا، فالأمر ليس كذلك بالنسبة للقانون المدني. وقد أكد الحكماء على الفارق بين المسائل المشروعة بالنسبة لعدد محدود من الناس وموضوعات القانون المدني التي يمكنها أن تصبح في وقت أو في وقت آخر من شأن كل إنسان.

يتمثل أحد المبادئ الذي يستند إليه ال"دينيي ميمونوت " بكامله والذي يمتد نفوذه أيضا إلى المقاضاة القانونية الدينية في الفكرة الأولية

القائلة بأن المال يمكنه أن يقدم هبة. وهذه النقطة التي قد تبدو لأول وهلة غير ذات أهمية هي أساس القانون بكامله لأن القانون يستند إلى القبول العلني الشامل بتأسيس هيئات مالية مختلفة. وتدرك القوانين الأخرى كحقائق طبيعية لا تصدر عن المجتمع وتفلت بالتالي من مراقبته. ولكن يمكن أن يملكه شخص ما، وهذا الشخص يمكنه أن يتفق شرعا مع طرف أخر وأن يتنازل عن بعض حقوقه الشرعية الأساسية أو أن يعدل فيها. وهنا يكون ل"عرف البلد" وزن أكبر بكثيرمما في أي مجال قضائي آخر عندما يقبل أعضاء مجتمع ما ضمنا بأن يسيروا حياتهم وفقا لشريعة محددة. ويفترض أن يقبل شخص يسكن في بلد معين القوانين والتقاليد المحلية وأن يتخلى بالتالي عن بعض الحقوق الممنوحة له بالتوراة.

ثمة مبدأ ثاني يجعل القوانين المالية أكثر مرونة من الشرائع الأخرى هو الوعي بأن المال " ليس متعذرا استبداله". قد تتكشف أخطاء غير قابلة للاصلاح في مجالات أخرى، بينما الحكم الخاطىء في القضايا المالية يمكن أن يصحح وأن يسترجع المال المسروق وهكذا.. وبالاضافة الى الدعاوى الكثيرة لتبني سلوك مشروع وعادل والمنع المشدد للاختلاس واللصوصية، استطاع المشرعون إعداد ترتيبات قانونية تعنى ببعض الأفعال متغلبين على الخوف من أخطاء قد تقع دائما. وأكثر من ذلك، منحت دواوين القضاء في هذا المجال سلطات أكثر شمولية من تلك التي تتمتع بها في مجالات القانون الأخرى. وتستطيع المحكمة نظريا اتخاذ قرارات وإصدار أحكام لا تأتي من التوراة بشكل مباشر. وهذا الحق ممنوح لها صراحة وبشكل جلي للغاية من التوراة نفسها وذلك اهتماما بالمصلحة العامة. والقاعدة

المسماة: (هيفكير بيت دين هيفكيرhefker bet din hefker)" التركة الشاغرة هي الممتلكات التي يسميها كذلك ديوان القضاء) هي من القواعد الأكثر شمولية التي بناء عليها تكتسب المحاكم اليهودية سلطة سن قوانين واصدار مراسيم جديدة وأن تأخذ مالا من شخص لتسلمه إلى شخص آخر، رغما أن هذا الحق لم يمنحها لها القانون صراحة.

ولهذه الأسباب جميعها كانت القوانين المالية المذكورة في التوراة موضوع عمل دقيق بحيث جعلت متلائمة مع ضرورات مختلفة وأوضاع متغيرة. وقد قسم بحث (نيزيكيم - Nezikim) القديم إلى ثلاث أبواب، أو ثلاثة مداخل تقابل أكثر أو أقل النماذج الرئيسة للمسائل التي يتم تناولها في مجال الحقوق المالية. والقوانين المتصلة بالأضرار، بالمعنى الدقيق، التي تغطي الخسائر المباشرة والغير مباشرة التي يسببها شخص لشخص آخر تقع بشكل أساسي في الباب الأول (بابا كاما - Baba Kama) وتدخل النزاعات المالية وخصومات العمل والقروض في الباب الثاني (بابا ميتسيا -Baba Metzia)، وأخيرا القواعد المتعلقة بالجمعيات والمبيعات والوثائق الشرعية يتم معالجتها في الباب الثالث (بابا باترا - Baba Batra).

إن أشكال الأضرار المختلفة موصوفة في فصل قديم من الميشناه وتعرض الأنواع الأربعة الرئيسية من الأضرار، ومع الوقت ارتفع عددها إلى ثمانين. والقوانين المشنية المرجعية قديمة جدا ولم يلبث إيجازها المبهم إلى حد ما أن أثار جدالا فيما يخص المعنى الدقيق للمصطلحات بالرغم من أن الاتفاق كان قائما في الحقيقة فيما يخص الجوهر.. وقد تم الاتفاق فيما بعد

على أن الأنواع الأربعة لا تتعلق بأشكال الأذى الذي يسببه شخص ما بشكل مباشر وإنما تتعلق بالملكية التي يكون هذا الشخص مسؤولا عنها. كما أن تعاريف المشناة " للثور والخزان والمرعى والنار" تعاريف مجازية صرفة وقد عبر أحد الحكماء عن ذلك بأسلوبه الخاص قائلا: " الذي يفكر أن ثور التلمود هو ثور حقيقي لم يبدأ حتى في فهم القانون الديني."

ثمة تصنيف أكثر حداثة استخدم أيضا كنموذج يقسم الأضرار حسب أسبابها: قرن، سن، حافر، بئر، نار. الأسباب الثلاثة الأولى ناتجة عن حيوانات بينما السببان الآخران ناتجان عن مواضيع جامدة. ويستند " القرن" إلى النص التوراتي في: " إذا نطح ثور فجرح بشرا أو ثيران أخرى"، أي أضرار قصدية سببها حيوان ما. وكذلك تدخل عضة كلب لشخص ما في صنف"القرن" ومثلها حالة ديك قتل دواجن بمنقاره. والقوانين التي تختص بهذه الأضرار تكون أكثر تعقيدا بحيث يتم التمييز بين مسؤولية مالك الحيوان الذي لم يكن عنيفا في الماضي (و يعتبر في هذه الحالة بريئا) ومسؤولية صاحب حيوان كان قد جرح من قبل(مواد – mouad). ويتم التمييز أيضا بين الحيوان الذي ينطح أو يسبب جرحا آخر مميتا مثل الجروح المذكورة في "القرن" والذي يقتل دائما وبين حالات الجروح البليغة أو موت الحيوانات الأخرى. وعلى العكس فان الأضرار المتعلقة بتصنيف ال " سن" هي بسيطة نسبيا. والمرء مسؤول عن الأضرار التي يسببها حيوانه عندما يأكل أو يفعل أي فعل آخر من نوع يعود إليه بالإشباع. وهناك مثل كلاسيكي على تطبيقات مبدأ " السن" الواسعة هو مثل الحيوان الذي يحك ظهره على حائط مما يسبب انهياره. وتدخل الأضرار التي يسببها "حيوان

يدعس" في صنف ال" رجل"، ولكن هذا الصنف توسع إلى أن شمل الأضرار التي تسببها الحيوانات أثناء تنقلاتها أو نشاطاتها الاعتيادية إن كان ذلك يعود عليها بالإشباع أم لا. وفي هذه الحالة يكون المالك مسؤولا دائما تقريبا إلا في حال الشك أو إذا كان المضرور نفسه يتصف بإهمال لا يغتفر. والمفهوم العام المتعلق "بالبئر" مستمد من الوصف التوراتي للرجل الذي يحفر بئرا ويسبب جراء ذلك أضرارا. وفي معانيه الأكثر تجريدا أصبح هذا الوصف نموذجا أساسيا لكل ضرر يحدث في مكان عام إن كان هنالك بئر حقيقي أم لا. ومن خلال هذا المفهوم أصبح ممكنا الحديث عن " بئر يتدحرج"، ويعنى بهذه العبارة، في الواقع، كل ضرر يحدث على الطرق العامة. ثمة تحفظات كثيرة فيما يخص مسؤولية الشخص المسبب للأضرار تأخذ بالاعتبار مدى الإهمال المحتمل من قبل المضرور وتقدر إلى أي حد كان بمقدورالشخص الذي سبب الضرر أن يضع الأمر بالطريقة التي وضعه بها.

تتضمن أضرار النار(يش– ech) اشتعال نار في ملكية الآخر وكذلك أيضا اشتعال نار دون حيطة كافية،بما في ذلك داخل ملكية المسؤول نفسه. ثمة بحث متعمق في القوانين المختصة بأضرار النار يمتد إلى دراسة طبيعة مفهوم المسؤولية. وإذا اعتبرنا النار امتدادا غير مباشر لمَن أشعلها فقد أصبح من الممكن إعطاء الشكل لمفهوم مسؤولية المرء عن كل ما يخصه. ويوجد لهذا المفهوم تعبير له في المثل التالي: " ناره كما سهامه": وبتعبير آخر، فإن المرء كما يكون مسؤولا عن السهام التي يطلقها كذلك هو مسؤول عن النار التي يشعلها. إلا أن نتائج النار،وفقا لآراء أخرى،

يمكنها أن لا تحدث بهذا الشكل المباشر ولا سيما في حالات تتعلق بأفعال شخص أدت إلى اشتعال النار مباشرة ولكن دون أن يلمسها بشكل مباشر.

يتعلق التوسع الكبير في المسائل المرتبطة بهذه النقطة الخاصة وأنواع تحديد المسؤولية بمسألة تحديد العقوبات على مسببي الأضرار العامة. وقد تم التمييز بين مفهومين متشابهين كما في تسميتهما كذلك في طبيعتهما: من جهة الحالات التي يكون فيها الشخص سببا مباشرا للأضرار من جهة (غراما بي نيزيكيم- grama be-nezikim)(مثلا عندما يقود ماشيته لترعى في أراضي جاره)، ومن الجهة الأخرى القوانين القضائية التي تعالج الأضرار الغير مباشرة (دينا دي- غارميه- dina di-garmei). ولتوضيح التشريع الأخير يؤخذ مثل الشخص الذي يحرق سندا إذنيا يخص شخصا آخر. فالأذية المباشرة هي ضياع قطعة من الورق، خسارة يجب تعويضها دون نقاش، ولكن مالك السند يتعرض أيضا لخطورة خسارة مبلغ كبير. وهذا يطرح مسألة درجة المسؤولية على الأضرار من هذا النوع. فهل يجب اعتبار الشخص الذي أحرق السند مسببا لخسارة مباشرة وبالتالي يتحمل مسؤولية مباشرة؟ أم يكون هو ببساطة علة الخسارة (و قد رفض المدين أن يفي دينه في غياب السند) ويكون، والحالة هذه، مسؤولا جزئيا عن النتائج؟ لقد استغرق النقاش في هذه النقطة سنين، فقرر التلمود أخيرا بأنه يجب أن يعتبر مسؤولا في الحالتين ولكن بشكل مخفف في الحالة الثانية.

وكان رأي الأقلية في قضية من هذا النوع أنه يجب اعتبا رها ضررا غير مبرهن (نيزيك شي- ينو نيكار- nezek che-eno nikar) وبالتالي

لا تجر تبعة جزائية كاملة ونهائية. ونجد توضيحا لهذا في حالة شخص نجس قربانا قدمه شخص آخر. وقد يحدث هذا التدنيس بواسطة لمس بسيط لا يفسد شيئا من القربان ولكنه يجعله غير مقبول وفاقدا لقيمته من الناحية التطبيقية. وفي هذه الحالة يصعب الظن، وفقا للمعايير العادية، أن المذنب كان يتصرف بشكل مقصود ولكن الخسارة رغم ذلك، ممكن أن تكون جسيمة. وقد اعتبر الحكماء الذين كانوا يرون أن هذه الخسارة غير قابلة لضمها إلى الأضرار والتعويضات أن الموضوع يتعلق بحالات عديدة يكون فيها مسبب الأضرار" معفى من حكم الإنسان ولكنه خاضع لحكم الرب " أو بتعبير آخر فإنه لا يتحمل مسؤولية قانونيا وإنما واجبا أخلاقيا بأن يعوض للمتضرر خسارته. ومَن يريد أن يكرم هذا الواجب الأخلاقي هناك مجموعة من القواعد حيكت بذكاء من أجله، على الرغم من أنه لم يعد يمارس عليه أي ضغط شرعي. هناك أيضا قوانين دينية تحدد ما يجب فعله لكي يفي دينه الأخلاقي حتى عندما لم يعد يعتبر مسؤولا.

ثمة مطلب آخر احتل مكانة خاصة في القانون المدني يتعلق بالموقف الذي يجب تبنيه إزاء قضايا " المال الذي يثير الشك" (مامون ها- موتال بي- سافيك- mammon ha-moutal be-sefek)، عندما يطالب كلا المدعيين بالمبلغ نفسه أو بالغرض نفسه ولم يتمكن أي منهما تقديم دليل على صدقه أمام القضاء. وترى بعض الآراء أنه يجب توزيع هذا المبلغ بين الطرفين. إلا أن هذا المنهج (الذي تم رفضه أخيرا) تعرض للانتقاد لسببين: إنه من جهة لم يعاقب المدعي الكاذب وببساطة لم يكن عادلا في معظم الحالات لأن المبلغ كان يجب أن يعود حقا لأحد الطرفين الذي وجد نفسه مخدوعا بهذا الحل. وتعود هذه الحجج إلى الحكماء الذين كانوا ينفرون

من فكرة البحث في تسوية الأمور بالتراضي لأن التصالح في نظرهم ولو كان بإمكانه جلب "السلام الا أنه لايقود إلى الحقيقة بالتأكيد. ومن الجهة الأخرة فإن القانون الديني يريد بشكل عام أن يكون "عبء الإثبات مفروضا على صاحب الشكوى". وطالما لم يستطع المدعي إبراز دليل على ملكيته كانت القضايا المتنازع عليها تبقى في حوزة واضع اليد. وقد طبقت هذه القاعدة الأساسية في العديد من الخصومات المالية: في تطبيق هذه القاعدة كانت الثروة المتنازع عليها تبقى في يد الحائز ريثما يتمكن الخصم من إثبات إدعائه إثباتا محقا حسب القانون. ولكن هنالك حالات يتعذر فيها تطبيق هذه القاعدة، و ذلك عندما يمسك الطرفان بالموضوع، أو عندما لا يكون الموضوع يخص أيًا من الطرفين. وفي هذه الحالات كانت تطبق أحيانا قاعدة الشك ويجرى التقسيم فيما بين الطرفين إن لم يترك القرار لتقدير القاضي الخاص. هذه القضايا مدروسة بتعمق وإسهاب في التلمود وفي مجموعة الأدب التلمودي الواسعة.

ينضم إلى هذه أيضا المفهوم" حازكاه" (Hazakah`)، أي " فعل الحيازة" بالمعنى الحرفي، على الأقل في إحدى معانيه. وفي الحقيقة يستخدم هذا المصطلح في التلمود في ثلاثة معانٍ مرتبطة إلى حد ما برابط منطقي ولكنها مختلفة في التفصيل. فالحيازة (حازكاه) مصطلح قانوني يرد، في صيغه المختلفة، في العديد من القوانين التي تتناول موضوع إثبات الملكية. ويطبق في القانون اليهودي على الملكيات حيث يتوجب على المدعي إثبات حقوقه بها، أي يقدم واضع اليد مبررا قانونيا في امتلاكها ريثما يثبت العكس. وعلى الرغم من أنه كان على المدعي أن يبرز دليلا شرعيا وليس

على واضع اليد، فإن القانون اليهودي لا يمنح الحيازة (حازكاه) صلاحية قانونية مساوية لصلاحية الإثبات الحقيقي. وتقول القاعدة أن"الحيازة الغير مسوغة شرعيا لا تعتبر حيازة". وهذا يعني أن حيازة شيء ما لا تشكل بحد ذاتها دليلا على أن واضع اليد يملك هذا الشيء. والحجة " إنني أحوز هذا الغرض منذ سنين ولم يطالبني أحد به" تعتبر غير ملائمة ومجردة من كل صلة بالموضوع إذ أن الحيازة لا قيمة لها إلا إذا ترافقت بدليل يؤيد الافتراض بالملكية: سند شراء، تركة، هبة. لذا فإن قوانين الحيازة (حازكاه) ليست بقوة القوانين المبنية على الدلائل، وتهدف فقط إلى تخليص المالكين من ضرورة الاحتفاظ الدائم بوثائق إثبات ملكيتهم. ويصبح الحائز بعد مضي زمن معين ومحدد بكل حالة لوحدها حسب العرف غير ملزم بإبراز دلائل أو وثائق أو شهود تثبت حقوقه في الملكية ويكفيه أن يثبت أنه قد حاز هذا الشيء شرعا. إذاً فإن الحيازة هي وسيلة تقنية مؤسسة على الفكرة بأن مالك الغرض أو الأرض لا بد أن يكتشف خلال زمن معين أن ملكيته كانت قد استخدمت بطريق الغش فيشرع بالإجراءات القانونية المناسبة لاسترجاع حقوقه فيها، كما هي قائمة على الفكرة القائلة بأنه لاحاجة للحائز أن يحتفظ بدلائل خطية على الدوام في حال عدم وجود أية مطالبة.

تختلف قضية الأضرار التي يسببها شخص ما كليا عن قضية الأضرار الناجمة عن حيوان يملكه هذا الشخص. وهنا ترجح القاعدة " المرء متهم دائما"، أي لا يمكن الاستناد إلى الإدعاء بعدم وجود نية إجرامية من أجل الإبراء من المسؤولية. لايستطيع أحد أن يهرب من مسؤولية أفعاله بغض

النظر إذا كان هناك نية الإيذاء ، أو الإهمال، أو عدم الاخذ بالاعتبار حقوق الآخر . والسبب الوحيد الذي يمكنه أن يبرئ من المسؤولية هو حالة الإكراه (أونس- oness) حيث يطالب المتهم بأن يثبت أنه كان مضطرا أن يفعل ما فعله إما بسبب وجود عامل خارجي لم يتمكن من السيطرة عليه أو لأنه غير قادر على إدراك أفعاله (طفل أو مريض نفسي) . ويقسم القانون الديني الأضرار المسببة للآخرين إلى خمسة أنواع كما يلي : ضياع الوقت (شيفيت- chevet)، الشفاء (ريبوي- ripoui)، الإذلال (بوسيت- bouchet)، الألم (تسآر- tsa`ar) والإيذاء الجسدي (بيغام- pegam) . إنه لمن النادر جدا أن يكون المرء متهما بكل هذه التهم معا وغالبا ما يدخل بالاعتبار واحد أو اثنين منها . والرجل الذي يجرح رجلا آخر يجب أن يدفع تعويضا يغطي قيمة الأضرار في سوق العمل، بسبب الإصابة التي يعاني منها المصاب. وإذا كان قد سبب بتر ساعد عليه أن يدفع مبلغا معينا يتم تعديله بين فترة وأخرى من أجل فقدان الطرف . وكذلك إذا تعرضت امرأة للتشويه كان من حقها التعويض عن انخفاض قيمتها جراء ما أصيبت به على الرغم من أن قدرتها على العمل لم تكن قد تضاءلت . وهناك نوع آخر من التعويض هو التعويض عن الألم الذي يسببه الجرح، طبعا في حال لم يسبب الاعتداء شيئا آخر غير الألم . وتعويض ضياع الوقت (شيفيت) هو التعويض المخصص لفترة التعطيل التام الضرورية للشفاء وتعويض الشفاء هو ما يغطي المصاريف الطبية . وإن كان هناك إذلال يمكن المطالبة بتعويض خاص يتم تحديده وفقا لمعايير مختلفة(الساعة، المكان والخ) .

تعني كل هذه التعويضات كما معظم الأضرار التي تم حصرها في مادة الأضرار أن المتضرر يجب أن يكافأ مقابل الخسارة التي يكابدها . تنص التوراة كذلك على" دينيي كيناسوت" التي بموجبها يلزم المتهم ليس فقط بأن بدفع تعويضات إلى المتضرر وأنما أيضا غرامة نقدية . ويشير القانون التلمودي إلى أنه في كافة الحالات التي تطالب التوراة فيها بمبلغ ما ليس هناك مايعادل الأذية الحقيقية التي لحقت بالمتضرر ويجب اعتبارها عقوبة حتى إن كان مبلغها أقل من كلفة الضرر الحقيقية . وبين العقوبات بالغرامات النقدية هناك قانون التوراة الذي يطالب اللصوص بأن يعوضوا لضحاياهم ضعف ما سرقوا منهم أو أن يسددوا مبلغا مقداره أربع أو خمس أضعاف ثمن الخروف أو الثور المسروق . ثمة اختلافات كثيرة بين القوانين المتعلقة بالشكاوى وتلك التي تتعلق بالعقوبات . وكون المطالبات بالتعويض المالي تقتضي الاعتراف بالحق فهي ضرورية لتوازن المجتمع، لذا تمتلك كل محكمة مشكلة قانونيا صلاحية معالجتها . وفي المقابل، لا يستطيع إلا القضاة المخولون بشكل خاص إصدار القرار في حالات تستحق الغرامات النقدية . وقدألغي هذا النوع من التفويض الخاص في بداية القرون الوسطى نظرا لأن هذه العقوبات لم تعد تطبق إلا نادرا جدا .

أما المسؤولية المدنية فهي مدروسة في سياق آخر يسمى في علم التلمود " القوانين على الحراس" (شومريم - chomrim) . تحدد هذه القوانين مسؤولية الشخص الذي أ وكلت إليه حراسة ملكية ما ويتميز فيها أربعة أنواع من الحراس، مذكورة كلها بوضوح في التوراة : الحارس الغير مأجور (شومير بينام- chomer binam) ومسؤوليته محدودة جدا ،

الحارس المأجور(شوميرساخار- chomer sakhar)، المعار بالأجرة (سوخير) والمستعير (شويل - choel) الذي يتحمل مسؤولة أكثر شمولية. ويقدم التلمود تعريفا دقيقا لمسؤولية كل واحد منهم نظرا لأن النص التوراتي يفتقر أحيانا إلى الوضوح. ولا يذكر إلا مرة واحدة وبتعبير عام في ما يخص الاستئجار: " إذا استعار إنسان من صاحبه شيئا فانكسر أو مات وصاحبه ليس معه يعوض" (خروج ١٥ :٢٢)[1].

ويبحث التلمود بشكل متعمق وفي أدق تفاصيله في موضوع معرفة متى وفي أية ظروف يجب أن تطبق قوانين الحراس في الحياة اليومية. أحيانا كان التمييز النظري يفتقر بالفعل إلى وضوح، وليس سهلا دائما تحديد وضع شخص أخذ شيئا ليحرسه ومدى مسؤوليته تجاه هذا الشيء وتجاه صاحبه. وقد أثارت حالة الشخص الذي عثر على غرض ضائع مناقشة مشهورة حول معرفة فيما إذا كانت مسؤوليته مماثلة لمسؤولية الحارس الغير مأجور أم لمسؤولية الحارس المأجور؟

ترتبط في التوراة قوانين النواطير مع قوانين القسم في الحالات التي يضيع الناطورفيها الشيء الذي عهد إليه ثم ينكر أنه تولى حراسته أو يقدم تعليلا أخر عن مسؤوليته أو يدعي أن ذلك حدث في ظروف لا تسمح بأن يطالب بالمسؤولية(على سبيل المثال استلاب بالسلاح، الذي يلغي عمليا كل مسؤولية)، أو عندما يختلف الأطراف في تقدير قيمة الشيء المفقود. وقد يحدث أن يتم توضيح الأمور بوساطة شهادات أو إثباتات خطية.

1- " ملتبس ومفسر تطرق مختلفة" تشير في ملاحظة توراة رابينات بخصوص هذه الآية التي اعادة صياغتها في الانكليزية مختلفة على نحو ظاهر (ملاحظة المؤلف)

ولكنه في الكثير من الأحيان كان هنالك قولان مختلفان لا يمكن اثبات صحتهما معا. ولذلك يطلب القانون من المتهم أن يقسم اليمين على أنه " لم يمد يده الى ما يخص جاره" وبعد أن يقسم كان يستفيد من القرار باسقاط الشكوى. لكن مع الوقت اقتصر اللجوء الى هذا القسم على حالات محددةكان المتهم يستثنى منه إلا في حالتين: اذا سمعت المحكمة شهادة ضده (تشير التوراة إلى وجوب شهادتين متطابقين لإقامة دليل) أو إذا قدم "اعترافا جزئيا". أي قبل تهمة خصمه ولكنه طعن في بعض تفاصيلها. وكان حلف اليمين. الذي اصطلح عليه فيما بعد بتسمية " القسم على التوراة" لتمييزه عن أنواع القسم الأخرى التي أقامها الحكماء ،قد أوجد المناسبة لتكليف احتفالي كان خلاله الشخص الذي يقسم يمسك بين يديه غرضا مقدسا.

وفي مرحلة التلمود كان بامكان شخص ملاحق بدعوى أمام القضاء المدني أن يلجأ إلى قسم آخر وهو ما يدعى ب"قسم التنزه " (شيفو- أت حيسيت- chevou`at `heset) الذي يعزى تأسيسه إلى أحد الأموراييم، راف ناحمان (Rav Na`hman). وكان من حق المتهم أن يؤدي هذا القسم حتى إن لم يعترف بصحة إثباتات شكوى الطرف المدني. وعلى ما يبدو فإن هذا القسم كان قد أعد من أجل اصلاح العلاقات الاجتماعية المضطربة بسبب عادة تبناها المتهمون بانكار كل شيء دفعة واحدة كيلا يفرض عليهم الإقرار تحت القسم. ويجدر بالملاحظة أن التركيزعلى تبني المسؤولية والخوف من أداء قسم زور تحت الضغط كانا يدعمان الميل الموجود إلى تجنب الحلفان في كل الظروف إعطاء الأفضلية للادلاء بإفادة رسمية.

وترتبط القوانين الدينية المختصة بالأشياء المفقودة أيضا بقوانين النواطير. تلزم التوراة كل شخص وجد شيئا ما بأن يعيده إلى صاحبه وتمنعه ليس فقط من أن يحتفظ به لنفسه بل وأن يتركه في مكانه. لم تثر هذه القاعدة مشاكل في تطبيقها طالما أمكن تعيين الشيء ومعرفة صاحبه، ولكن غالبا ما تنشأ صعوبات تمنع هذه القاعدة من أن تكون فعالة. فالقانون الديني يسعى إلى أن يبين ما هية الأشياء المفقودة القابلة لتحديد هويتها ويجب بالتالي إرجاعها إلي صاحبها وتلك التي ليست كذلك. وعلى سبيل المثال فإن المال، وعلى الرغم من إنه من الممكن أن يوسم بعلامة واضحة، فهوغير قابل للرد لأنه بطبيعته ينتقل من يد إلى آخرى. وحتى في حال استطاع أحد أن يثبت أن ورقة أو قطعة نقدية كانت تخصه فإنه بشكل عام لا يستطيع أن يقدم دليلا على أنه كان هو مالكها الأخير. والمدخل لفهم العديد من هذه القوانين الدينية يتمثل في مفهوم " التنازل عن ملكية الشيء الناجم عن اليقين بأنه ضاع نهائيا" (يي. أوش – ye`ouch). ويصبح هذا الموضوع عندئذ " غير مطالب به" أو" تركة شاغرة" (هيفكير– hefker) ويستطيع مَن وجده أن يأخذه لنفسه.

ولمسألة " قطع الرجاء" أي " التنازل عن الملكية (يي. أوش بي– أليم – ye`ouch be-alim) نتائج على القوانين في مادة السرقة أو الاستلاب. إن السرقة محرمة في القانون الديني، ولكنها تمثل في القانون اليهودي مادة من مواد القانون المدني أكثر من جريمة تستحق عقابا جسديا. فالسارق ملزم بأن يرد المسروق إلى صاحبه وأيضا بأن يدفع أحيانا للمالك غرامة نقدية (مبلغ مقداره ضعف قيمة الشيء أو أكثر)، وعقابه يتوقف هنا.

ومع ذلك من الضروري أن يدرس الشيء المسروق بحد ذاته: إلى متى يمكن اعتباره عائدا إلى المالك وما اللحظة التي يصبح بعدها في حيازة السارق الذي يكون منذئذ ملزما بتعويض قيمته وليس بأن يرده؟ ويقدم القانون الديني فيما يخص هذا الموضوع حلين. أحدهما مرتبط بالتنازل عن قطع الرجاء (يي.أوش– ye`ouch). ويصبح الشيء المسروق ملكا للسارق بعد مضي فترة زمنية معينة أو عندما يوجد إقرار (ليس قطعيا بالضرورة) من قبل المالك بأنه فقد الأمل باسترجاع هذا الشيء. وإذا كان السارق قد غير في طبيعة الموضوع المسروق بشكل نهائي (مثلا إذا سرق خشب وجعل منه أثاثا)، فإن المالك الأصلي يتنازل عن حقوقه على الخشب ولكنه يحتفظ بحقه في مطالبة السارق بالتعويض. وتتضمن هذه المسألة جوانب تطبيقية عديدة. كذلك إذا اكتسب الشيء المسروق قيمة أضافية، فهل يجب أن يدفع السارق مبلغا يعادل قيمته أثناء السرقة أم قيمته أثناء التعويض؟ وماذا يحدث إذا باع السارق هذا الشيء إلى طرف ثالث؟ هل يستطيع المالك الأول أن يتوجه ضد المالك الجديد أو يجب أن يحدد مطالبه على السارق حصرا؟

ويلفت الانتباه أن القانون الديني(هالاخاه) يميز بشكل غير اعتيادي بين السرقة والسلب. فالسارق يدفع أحيانا غرامة نقدية بينما السالب الذي يتصرف جهارا ويستخدم القوة، ملزم فقط بأن يرد الموضوع المسروق إلى صاحبه أو أن يدفع له مبلغا يعادل قيمته. وتفسير التوراة لذلك مدهش إلى حد بعيد: فإن السالب أفضل من السارق لأنه يتصرف جهارا ويبرهن بسلوكه على أنه لا يخاف الله الذي ينتهك وصاياه إلا قليلا

جدا ، وكذلك الناس الذين ينهبهم في وضح النهار دون خوف ولا حياء . وعلى العكس. فالسارق يخاف الناس أكثر بكثير مما يخاف الله، لأنه يختبئ عن البشر وليس عن الرب، لذا فإنه يستحق عقابا أشد .

إن موضوع الملكيات وطرق اكتسابها من المواضيع الهامة جدا في القانون الديني المتعلق بالسرقات وفي الحقيقة فان هذا الموضوع هو مدخل للقانون المدني بكامله . وهذه القوانين لا بد من مواجهتها في كافة حالات نقل الملكيات الشرعية : في أية لحظة بالضبط تعتبر أن الملكية قد تم نقلها وأصبحت ملكا لمكتسبها؟ ويثير هذا السؤال أسئلة أخرى . إلى أي حد يمكن التراجع عن عقد البيع المتفق عليه أو إلغاؤه؟ متى تعتبر الصفقة منجزة بشكل نهائي؟ إذا كان الشيء الذي تم نقله قد تعرض للتلف أو ضاع أو بالعكس اكتسب قيمة ، فمَن الذي يستفيد من ذلك أو يتحمل نتائجه؟ من وجهة نظر القانون الديني(هالاخاه) يجب أن يتم نقل الملكيات تبعا لأحد الأساليب المختلفة التي يحددها . وبشكل عام ، فإن إعطاء مبلغا من قبل المكتسِب ليس كافيا للضمان بأن الصفقة أنجزت بشكل نهائي . ولا يتم النقل شرعيا إلا عندما يضع الشاري يده على الشيء المكتسب . وقد اختلف الحكماء حول قضية معرفة فيما إذا كان مفهوم ال (ميشيخاه – mechikhah)(الأخذ بالسحب) باعتباره أسلوبا بدائيا لشراء الملكيات المنقولة موجودا بالفعل منذ الأصل في مادة القوانين على الملكيات أو إضافة إلى النص تم إدراجها فيما بعد لحماية الشاري من استخدام غير شريف لإحتمالات قانونية يجتهد فيها البائع (الذي كان بإمكانه الادعاء بأن الموضوع كان قد أحرق أو أتلف بعد البيع في حين أن الضرر في الحقيقة كان سابقا)

ومهما كان من أمر ، يعتبر فعل النقل منجزا من الناحية العملية عندما يستلم أو يسحب أو ينقل الشاري الشيء الذي اكتسبه . والأمر ذاته بالنسبة للملكيات المعنوية . لهذا السبب كانت قوانين البيع والمقايضة تنص على أن البيع يعتبر منجزا إذا " استملك" أحد الطرفين شيئا من الأشياء . وقد ابتكر القانون الديني (هالاخاه) مفهوم (كينيان أغاف سودار– kinyan agav soudar) لكي يضمن مراعاة التعهدات المأخوذة . وكان الطرف الذي يتعهد بأخذ شيء ما يعتبر رمزا ، أو ما يدعى ب" قبعة" (سودار– soudar) ، ويستلمه من يد شريكه ، وكان هذا الفعل يعتبر إثباتا على أن العقد قد انجز ولا يمكن أعادة النظر فيه . وهذا النوع من اكتساب الحيازة الرمزي يستخدم حتى اليوم في ميادين كثيرة حيث يستوجب تبيان صلاحية ترتيبات قانونية مختلفة : ضمانات مدرجة في عقد زواج ، نقل مجاني لملكية ما ، موافقة على قرار تحكيمي من قبل الطرفين والخ . ويتناول التلمود إضافة إلى هذه المواضيع قضية معادن النقد . هل يجب اعتماد الذهب أو الفضة أساسا لنظام النقد؟ هل الفضة هي العملة الأساسية والذهب " منتج" أم العكس؟ لم يصل الحكماء قط إلى الاتفاق في هذه النقطة .

وتتناول قوانين البيع والمقايضة أيضا القضايا المتعلقة بشرف التجارة وتحديد مجال الخطأ المسموح به . وعلى الرغم من أنه لم يكن هنا أيضا اتفاق مطلق قط ، فكان يقبل بشكل عام بمجال خطأ يساوي سدس قيمة البضائع . وإذا بخس أحد الطرفين قيمة منتجه ضمن هذه المجال فقد اعتبر اعتراضه ملغيا وإذا تجاوزه ألغيت الصفقة . وكان سدس القيمة أيضا حد

الربح المباح بالنسبة للسلع الضرورية للحياة والتاجر الذي يحدد ربحا أكثر ارتفاعا كان يعتبر مضاربا وبالتالي شخصا لا أخلاقيا ونشاطاته تقع تحت سطوة القانون. ولكن قانون التجارة كان يحافظ على التباس معين وكذلك يمكن أن تكون بعض العقود قانونية شكليا في حين أنها كانت مذمومة من وجهة النظر الأخلاقية. وكذلك كان من حق الشخص الذي أعطى وقبض المال شرعا مقابل بضاعة أن يغير رأيه في أية لحظة أو أن يلغي الصفقة ولكنه يعتبر عندئذ رجلا غير شريف. فقد قيل في هذا المضمار: "الذي عاقب أهل سودوما يعرف كيف يجازي رجلا لا يفي بوعده".

وكانت قواعد البيع تستند أيضا إلى تفسير وتوضيح الاتفاقات وعقود البيع. وقد أقر بحكم الواقع أنه يمكنها أن تتغير حسب المكان والزمان، ومع ذلك كانت تسعى إلى صياغة تعاريف شاملة في هذا المجال. وعلى سبيل المثال ماذا يتضمن فعل بيع أو استئجار بيت؟ ماذا ينقل البائع بالضبط في هذه الحالة؟ ماذا ينطوي عليه بيع أرض زراعية؟

إن تغيرات البيئة عنصر هام في مادة حقوق العمل التي تهتم قوانينها بالعمال المكافئين بالساعة أو بالنهار، والحرفيين، والمتعهدين، المستأجرين أو مستأجري العمال. ويتم تدبير هذه العلاقات بموجب قوانين الدولة ومع ذلك فقد أعدت قواعد مفصلة من أجل استخدامها كنقاط ارشاد يتم تطبيقها في حال حدوث فراغ قانوني أو عندما يفتقر القانون إلى الوضوح. وتقوم قوانين العمل على توضيح بعض المبادئ الشاملة، ومن أهمها حق العمال بأن ينقطعوا عن عملهم، وهذا الحق مؤسس في الأصل على صورة لاهوتية مستخدمة في مجال آخر. تقول التوراة: "لأن بني إسرائيل لي

عبيد" (لاويين ٥٥ :٢٥) مما استنتج أن إسرائيل لا يمكنه أن يكون عبدا لعبد. وفي هذه الحالة يستطيع العامل أن يتوقف عن عمله متى شاء ولا يستطيع رب العمل إجباره على إنهاء العمل الذي بدأ فيه. ومع ذلك نشاهد توازنا مثيرا للاهتمام فيما بين هذا المفهوم ومفهوم القضاء الأكثر شمولية. يستطيع العامل أن يترك عمله ولكن يكون من حق رب العمل أن يطالبه بتعويض الأضرار. وبالعكس، فإن رب العمل الذي يشغل عاملا ولا يؤمن له عملا ملزم أيضا بدفع التعويض. ومجموعة هذه القوانين التي تمنح العامل حق الاضراب ولكنها تمنعه من اللجوء إليه وتخلق بذلك وضعا ليس فيه للعمال ولا لأرباب االعمل خيار آخر إلا التفاوض كلما تغيرت ظروف العمل والرواتب حتى لا يفسح مجالا لانفجار اضرابات "وحشية".

ثمة قانون آخر، مؤسس أيضا على وصايا التوراة، ويتعلق بتأجيل تسديد الرواتب. ويكون رب العمل ملزما بأن يدفع ما عليه دفعه في الساعات التي تلي إنجاز المهمة. وقد ذكرت هنا حالة نادرة حيث يستطيع المدعي(أي العامل) أن يقسم اليمين ويستلم المبلغ الذي طالب به في حال ظهر أدنى شك حول مسألة معرفة فيما إذا عوض عن عمله أم لا.

كانت عقود العمل قصيرة الأمد أو توظيف المتمرنين لدى الحرفيين تنفذ عادة باتفاق شفهي دون تحديد دقيق للشروط بناءا على الاعتقاد بأن هذه الأمور تسير "وفقا لتقليد البلد". ولم نجد إلا استثناءا واحدا لهذه القاعدة: حالة حكيم كان ينصح ابنه أن يحدد مسبقا مع موظفيه أي من الوجبات التي يقدمها لهم ستكون جزءا من معاشهم، لأنه إذا أطعمهم في الساعات التي يحددها بنفسه فإنه لن يؤدي أبدا واجب الضيافة المفروضة

عليه تجاههم بصفته ابن ابراهيم ،و اسحاق ويعقوب. ولكن ذلك رأي استثنائي. و"تقليد البلد" يرجح دائما حسب القانون الديني(هالاخاه).

بينما كانت الاتفاقات خطية في العقود الطويلة الأمد وعقود تأجير الأراضي لفترة طويلة. وكانت القوانين على العقود المسجلة عند كاتب العدل تثير قضايا قانونية عديدة، ومنها شرعية الالتزام الموقع عليه بدفع غرامة في حال فسخ العقد. وفي اتفاقات معينة كان يتم تحديد مبالغ ضخمة جدا تدفع في حال عدم تنفيذ شروط العقد، ولكنه القيمة القانونية لمثل هذه العقود كانت موضع شك. وتقودنا هذه المسألة إلى المناقشة الأساسية حول الالتزامات المتفق عليها أو الاتفاقات السابقة بدفع غرامة ال(أسماختا – asmakhta) في حال عدم تنفيذها عندما يبدو واضحا أن الشخص الملزم بذلك لم يكن يفكر أبدا أن الأمور ستصل به إلى هذا الحد. وكان الحكماء الأوائل يرون عموما أن مثل هذا الضمان لايتضمن أية قيمة قانونية. والذي يصر على سلب مبلغ الغرامة يجب اعتباره لصا. وكانت الأسماختا مذكورة بشكل عام في حالات وجود متطلبات مالية باهظة مسجلة في العقد ولم يكن الموقع عليه ينوي الدفع، وكان في البداية واثقا من أنه لن يفعل ذلك. وبالاختصار، كان الحكماء يرون أن كل ضمان لم يؤسس على نية حقيقية لم يكن سليما. ولم تعتبر ال"أسماختا" الغرامة التي تعوض شخصا عن مبلغ خسارة مادية، ولكن هنا أيضا نجد اختلافات كبيرة في الآراء. ولكننا نستطيع على ضوء الأسماختا أن نفهم لماذا كان الحكماء يعتبرون المراهنة بأشكالها نوعا من السلب، فالخاسر في القمار ينطلق دائما من القناعة بأنه سيربح وبالتالي لا ينوي أبدا أن يدفع في الحقيقة.

ليست مسألة الشروط الخاصة المفصلة في العقد فقط عنصر لحمة نسيج القانون المدني وإنما تؤخذ بعين الاعتبار أيضا في تشريع قوانين الزواج(زواج أو طلاق خاضع لشروط معينة) وقوانين أخرى. وإضافة إلى قضية معرفة ما هي الشروط الغير قانونية (وفقا لبعض المدارس هي الغرامات وبعض الترتيبات الخاصة التي تمنع المرأة من أن تتزوج بعد طلاقها). يضاف الى ذلك أيضا مسألة ارتباط هذه الشروط بمضمون العقد. في أية حالة يؤدي إلغاء بعض الشروط الى إلغاء العقد؟ ما هي الشروط التي تكون جبرية ولكنها طبقا لهذه الحالة ليست جزء لا يتجزأ من العقد؟ إن بعض العقود لا تحدد بشكل واضح الوقت الذي تصبح فيه الشروط المنصوص عليها نافذة. فهل ذلك منذ تطبيق العقد أو منذ توقيعه؟

ثمة مناقشات كانت تتناول موضوع تواريخ عقود معينة وطريقة تصديقها من قبل الشهود. كذلك ميز الحكماء بين قروض تؤذن شفهيا وقروض تسلف اعتمادا على وثيقة مصدقة بتواقيع شهود. وتكون هذه الأخيرة التزامات رسمية: وبما أنه في معظم هذه الوثائق كان يذكر " المسؤولية بالملكية" (أحرايوت نيخاسيم – a`hrayout nekhassim)، والمقصود أن المستلف يرهن كل ما يملكه، وكان من حق المقرض، في حال عدم التسديد، أن يسحب على ملكيات المستدين مبلغا يعادل قيمة المال الغير مدفوع. وفي هذه الحالة يصبح الرهن نافذا منذ تحرير الوثيقة، فإذا أخذ المستلف يبيع ملكياته كان من حق المقرض أن يسلب (ليتروف– litrof الشاري، أي أن " يمزق الفريسة" حرفيا) الذي كان يمكنه أن يلتفت بدوره الى البائع. وكانت كل هذه الشروط مشروعة بالنسبة للوثائق

الخطية والمصدقة من قبل الشهود . وتكون الاتفاقيات الشفهية الغير مصدقة من قبل الشهود (مثلا مكتوبة بيد المستلف) جبرية على المستلف ولكنها لا تعتبر وثائق رسمية والشاري في هذه الحالة غير ملزم بتسديد الدين .

لا بد أن يتوجب على كل أنسان خلال حياته الشخصية أن يأخذ على نفسه مسؤولية بعض الالتزامات، ومنها عقد الزواج، ويطرح بشكل دائم السؤ ال عن كيفية توزيع الملكية الباقية. وكان هناك أيضا حالات فيها وثائق متنافضة تم تحريرها في اليوم نفسه. وكانت قد درجت في أورشليم العادة أن تسجل الساعة التي تم فيها تحرير الوثيقة، ولكن ذلك لم يطبق في الأماكن الأخرى مما أدى إلى تعقيدات كثيرة. لقد عكف الحكماء أيضا على الوثائق المؤرخة بتاريخ سابق عندما كان واضحا أنها أنجزت بعد التاريخ المشار إليه. وكانت هذه الوثائق تلغى بشكل آلي كيلا يتفق الطرفان قاصدين اختلاس أموال مالكين جدد . وعلى العكس .كانت الوثائق المؤرخة بتاريخ مغاير، تقبل رغم المخالفة.

وكانت الوثائق تقسم إلى نوعين: العقود العادية المصدقة من قبل الشهود. حيث كان وجود شاهدين كافيا ؛ والصك الخاص، وقد اعتبر أصلح، لأنه كان مصاغا بطريقة مميزة بحيث يوقع كل شاهد من الشهود على كل صفحاته. إن القانون الديني (هالاخاه) المتعلق بالوثائق القانونية واسع ومعقد ، إضافة إلى مناقشات حول صدق الشهود واحتمالات التزوير والخ. وقد حرر الغيونيم (gueonim) مؤلفات كثيرة مخصصة حصرا لهذا التشريع التلمودي.

تتعلق قوانين الإرث بالقانون المدني. وهنا أيضا كان التشريع يسترشد بالتوراة ويجد تطبيقاته في التلمود . وجوهريا ، كان في رأي

حكماء التلمود أنه لا يمكن أن يخول شخص بأن يقرر تعسفا تقسيم ملكياته بعد وفاته: القانون يتقدم على إرادة المتوفي دائما . وإنما كان يمكنه أن يتجنب قوانين الإرث باتخاذ بعض التدابير أثناء حياته وكان هناك صيغ شرعية خاصة عديدة تسهل ذلك. ورغم ذلك كان الحكماء يرون أنه لمن الأمر الخاطئ أن يحرم إبن من الإرث لصالح الآخر حتى إن كان هذا شريرا وذاك صالحا . وتعطي قوانين الإرث أولوية لسليلي المتوفي، الأبناء ونسلهم، بما فيه النساء . وفي حال لم يكن للمتوفي أولاد كانت ملكياته تعود إلى أبيه أو جده، إن لم يكن له إخوة أو أعمام. وحسب القاعدة القديمة التي تريد أن" الأب يملك كل أولاده" كانوا يرجعون في تاريخ العائلة حتى يكتشفوا رجلا أولاده على قيد الحياة. إلا أن الأمور في الحياة اليومية لم تجر بهذه السهولة، لأن عقد الزواج (كيتوبة) كان ينص على بعض الترتيبات لصالح الزوجة ونسلها .

إن القانون المدني مفصل وتام أكثر مما يظهر خلال هذه اللمحة السريعة، ومناقشاته في روح التلمود الشاملة تمثل خليطا من حلول تستجيب لمشاكل عملية وتوضيحات وتكهنات .

XX
قانون العقوبات

لا يفصل التلمود بوضوح القانون المدني عن قانون العقوبات، كما أنه ليس هناك تمييز دقيق بين الجرائم التي يرتكبها شخص ما ضد آخر والانتهاكات الدينية التي هي شأن " بين الإنسان والله". ومن وجهة نظر التلمود تمثل كافة مجالات الفاعلية القانونية وجوها مختلفة لقانون الإرشاد ذاته. ومع ذلك هناك ثمة تمييز بين القوانين المتعلقة بالخصومات المالية وتلك التي تهتم بالجرائم والعقوبات الجسدية.و في الممارسة لا تتلاءم هذه الرؤية إلى طبيعة النظام القانوني كوحدة متجانسة إلا مع القوانين الدينية التي تقتضي عقوبات جسدية.

لم يعد النظام القانوني يمثل مجموعة موحدة منذ مرحلة الميشناه والتلمود وفي مرحلة الهيكل الثاني لم يعد مفعوله ساريا عند كل الأجيال. وكان هذا الوضع الخاص إلى حد كبير نتيجة للاستقلال الداخلي الذي كان يتمتع به الشعب اليهودي،استقلال كان يسمح باتخاذ إجراءات بالغة القسوة بحق الذين ينتهكون شريعة موسى. وكانت طوائف يهودية عديدة في العالم تستفيد من استقلالية مماثلة ولكن هذا الوضع كان قد تغير بعد إلغاء الرسامة الربانية (سيميخاه- semikhah)، ولم يعد منذئذ للشريعة اليهودية مكان الصدارة. كانت الرسامة الربانية احتفالا قديما

ينقل أثناءه الحاخام سلطته القضائية إلى أحد تلاميذه. وقد بدأت السلسلة مع رسامة يشوع على يد موسى واستمرت من جيل إلى آخر حتى بداية القرون الوسطى. وعلى كل حال نعرف حادثةفي مرحلة المشناة حيث تصدى الحكيم الأخير المرسوم رسامة ربانية،وكان شيخا جليلا، للمنع الروماني وسام، بحياته، خمسة تلاميذ من أجل استمرار التقليد القانوني لليهودية. ومنذ ذلك الحين،و بما أنه. وفقا للتوراة .لايمكن أن تمنح الرسامة الربانية إلا في فلسطين وبما أن الأسياد البيزنطيون كانوا يزدادون قسوة ووحشية في تحريماتهم، فقد آلت الرسامة الربانية إلى الزوال بهدوء. وكانت كل محاولة لإحياء هذا التقليد فيما بعد تنتهي بالإخفاق. ولكن الواقع وإن اختفى النظام القانوني الذي كان يمثل منظومة متجانسة باكرا جدا، لا يعني هذا أبدا أن الشعب اليهودي كان قد تخلى عنه بسهولة، وإنما كانوا يبذلون جهدا لأن يتأقلموا مؤقتا مع وضع كان من المستحيل عليهم فيه أن ينظموا وجودهم وفقا لدستور كامل.

وفي مجال القانون المدني كان هناك ثلاث مؤسسات تعمل جنبا إلى جنب إلى حد ما. في القمة كانت محكمة مؤلفة من ثلاثة قضاة مرسومين مؤهلين للحكم في حالات الأضرار والتعويض وخصومات مالية أخرى. وتأتي في المرتبة الثانية محكمة تتألف من ثلاثة علمانيين (هيديوتوت- hedyotot) يتم اختيارهم أحيانا بالاتفاق المشترك بين الخصمين، وكان من حق الطرفين أيضا أن يختار كل واحد منهما قاضيا والثالث كان يتم تعيينه من قبل هذين القاضيين. وكانت المحاكم العلمانية في بعض الأحيان مؤسسات للتحكيم تطالب الطرفين المتنازعين بالتزام أولي بقبول التحكيم

الذي سيقترح عليهما. ولكن كان يحدث أيضا أن تتخذ المحكمة قراراتها دون هذا الاتفاق الأولي، إذ أن الخصمين، حتى وإن كان القضاة مختارين من قبلهما لم يكن من حقهما أن يتنكرا لحكمهم. ويضاف إلى ذلك أن النظام القضائي اليهودي لم يكن هرميا ولم يكن يوجد محكمة للاستئناف. وفي حال ارتكبت المحكمة العلمانية خطأ، لأن أعضاءها لم يكونوا على معرفة كافية بالقوانين الدينية (هالاخوت)، كانت الدعوى تعاد مرة ثانية من قبل المحكمة نفسها أو من قبل محكمة أخرى. وإذا كان الحكم قد أدى إلى أضرار لا يمكن إصلاحها فالقضاة ملزمون بتعويض الطرف المتضرر. ولكن الأمر لم يكن كذلك بالنسبة للخبراء في القانون الذين كانوا مستثنيين من دفع كل تعويض حتى في حال الخطأ. وكان هناك في مرتبة متساوية للمحكمة العلمانية محكمة مشكلة من قاضٍ واحد مرسوم رسامة ربانية ومخول بأن يحكم بمفرده في قضايا معينة. إلا أن ثمة قاعدة أخلاقية أكثر منها قانونية كانت تقضي بألا يجلس قاض واحد في مجلس القضاة. في الواقع، حتى ولو كان القاضي المحنك في الواقع هو المحكم الوحيد ،فقد كان يتم في العادة تعيين قاضيين آخرين أيضا خبيرين قدر الإمكان ليشاركانه عبء مسؤولية القرار القانوني. وكانت المحكمة المؤلفة من ثلاثة قضاة محنكين هي المحكمة ذات السلطة الأعلى لأنها وفقا للتوراة كانت مخولة بأن تصدر أحكاما تقتضي عقوبات جسدية، ولكنها لم تكن تملك السلطة التي تؤهلها لأن تقرر تنفيذها.

وكانت الجرائم الكبرى من دائرة اختصاص محكمة استثنائية مؤلفة من ثلاثة وعشرين قاضيا ،ال (سانهيدريي كيتانا- Sanhedrei Ketana)، أو

السانهدرين الصغير. وكان يجب أن يكون كل أعضائها مرسومين إضافة إلى بعض الترتيبات الخاصة الأخرى التي كان مراعاتها ضروريا أيضا. وبما أن المحاكم كانت تتلقى توجيهات بأن تمتنع قد الامكان من أن تقضي بالحكم بالإعدام فإن القاضي الذي كان يشك بقدرته على اتخاذ مواقف ذات نزاهة صارمة إزاء المتهم كان يطلب منه عادة أن ينسحب. وعلى سبيل المثال،إذا كان أعضاء المحكمة شهود عيان على الجريمة، كان يحظر عليهم التداول في هذه القضية،و ذلك انطلاقا من المبدأ القائل أنه كان من الممكن أن يؤثر غضبهم على كفاءتهم بإصدار حكم نزيه. كذلك لم يستطع التداول فيها رجال ليس لهم أولادا أو شيوخ مسنين، لأنهم، حسب التلمود، " لا يشعرون بهموم تربية الأطفال" ويجازفون بميلهم إلى تطبيق صارم للقانون أكثر من أن قابليتهم للتأثر بدوافع المتهم ومشاعره.

وكانت محكمة الثلاثة والعشرين قاضيا مخولة في معظم الحالات بإصدار الحكم بالإعدام. ومع ذلك ثمة مجالات كانت تتجاوز صلاحياتها بسبب أهميتها بالنسبة للدولة. وفي هذه الحال كان السانهدرين الأعظم الذي يرتفع إلى منزلة ديوان القضاء يشكل نوعا من المحكمة العليا المؤلفة من واحد وسبعين قاضيا تعقد جلساتها بشكل دائم في قاعة البلاط المنحوت داخل الهيكل. وكانت هذه المحكمة وحدها مخولة بالحكم في قضية رجل متهم بأنه نبي مزيف أو حكيم متهم بتحريض الشعب على خرق القانون الديني (هالاخاه). وكان السانهيدرين الأعظم يحكم في جرائم كبرى (تستحق الحكم بالإعدام) ضد الكاهن الأعلى والملك. وبعكس السانهدرين الصغير، لم يكن السانهدرين الأعظم مؤسسة قضائية عادية وإنما أيضا الوريث ل"بيت دين" الواحد والسبعين قاضٍ المؤسس من قبل

موسى نفسه. وهذه المحكمة العظيمة باعتبارها السلطة الدينية العليا كانت مخولة بأن تعلن الحرب، وتحكم في شرعية محاكم ومؤسسات قانونية أخرى وأن تصدر مراسيم جديدة تطبق على الشعب كله. يجب أن نتذكر أيضا أن الصلاحية القضائية للسانهيدرين الأعظم كانت تتجاوز حدود الدولة اليهودية وسلطته تمتد على الشعب اليهودي في جميع أنحاء العالم وكان هو الذي يعين أعضاء المحاكم المؤلفة من ثلاثة وعشرين قاضيا لدى كافة الطوائف اليهودية الكبيرة.

إن قواعد أصول المحاكمات اليهودية، كتلك التي تظهر في التوراة، تختلف كثيرا عن الممارسات الحديثة. وكانت المحاكم المختصة في القضاء المدني أكثر مرونة مما هي اليوم، كما في أساليبها في التشاور كذلك في مناهجها في تقويم الإضبارات، ولكنها كانت، كما هو عليه الحال اليوم، تخضع لنظام قضائي دقيق. وكان معظم الحكماء يعتقدون أن جميع المواضيع المذكورة في التوراة تستحق الدراسة باهتمام متساوٍ في السداد والدقة. إلا أن المراعاة التامة لهذه القاعدة كانت تخلق صعوبات عملية كبيرة وتؤدي إلى ضياع وقت ثمين من أجل نتائج ضئيلة، لذا كانت المحاكم مخولة بنزع الملكيات إذا رأت أن ذلك ضروري للمنفعة العامة كما هي مخولة بمعالجة القوانين المالية بشيء من المرونة. وكانت هذه الاعتبارات مقبولة شرعا أيضا بالنسبة لعقوبة الجلد (التي كانت خاصة بمَن ينتهك المحرمات) وفيما يخص الجرائم الكبرى.

ينطبق الشرط الأول المطلوب من قبل المحاكم على الدلائل والإثباتات. ووفقا للتوراة، يجب أن يتم اثبات الشهادة من قبل شاهدين على الأقل لكي تصبح شرعية. أما بالنسبة للشهود، فكان يجب أن يكونوا

رجالا راشدين لم يدانوا في الماضي بجرائم جنائية من أي نوع كان ولم تربطهم أية صلة قربى بالمتهمين، أو بالقضاة أو ببعضهم البعض. وكانت المحاكم ترفض الشهادات الخطية وكان كل الشهود يخضعون مبدئيا لاستجواب مضاد. صحيح أنه في مجال الخصومات المالية المدنية كان من الممكن التمسك بالمستندات وكان " الشهود الموقعين على مستند ما مطالبين بأن تكون شهادتهم مقبولة من قبل المحكمة" ولكن ذلك لم يكن له أية قيمة شرعية في المادة الجنائية. وكانت القيود تنطبق على أنواع الشهود المقبولين من قبل المحكمة أكثر منه على الشهود بحد ذاتهم. وكان يجب أن يخضع الشهود لاستجواب واستجواب مضاد، وإذا ظهر ثمة تناقضات كبيرة في شهاداتهم أو بين شهادات مختلفة، تعتبرأقوال الشهود غير صالحة في كليتها. وكان الاستجواب في بعض الحالات قاسيا لدرجة لم يستطع الشهود مواجهته إلا بالاستناد إلى الأحداث حصرا وبالاعتراف بأنهم ربما كانوا قد أهملوا بعض التفاصيل.

ثمة تقييد آخرهام يتعلق بدرجة الثقة التي يمكن أن تمنح لاعترافات المتهم. وفي مجال القضاء المدني كانت هذه تقبل دون تحقيق إضافي ويصدر الحكم على أساسها. ولم يتأسس هذا الموقف على القناعة بأن المتهم كان يقول الحقيقة وإنما لأن كل امرئ يملك الحق بأن يقدم هبة من ماله. وفي هذه الحال إذا أقر المتهم بأن التهمة الموجهة ضده مبررة، فإن المحكمة لا تستطيع الذهاب إلى أبعد من ذلك. ولكن الأمر ليس كذلك فيما يخص القضايا الجنائية. وفكرة القانون الديني (هالاخاه) الأساسية تقول أن الإنسان ليس ملك نفسه فقط، فكما يكون محظورا عليه أن يؤذي الآخر

جسديا ونفسيا كذلك لا يحق له أن يؤذي نفسه. ولهذا السبب كان قد اتخذ القرار بأن اعترافات المتهم ليست ذات قيمة قانونية ويجب ألا تؤخذ بعين الاعتبار. وهذه القاعدة التي تجد في ذاتها تبريرها القطعي سمحت طوال قرون عديدة وبشكل فعال جدا للمحاكم بأن تمنع المحاولات لسحب الاعترافات بالقوة أو بالإقناع .و لايجبر الانسان على الادعاء ضد نفسه بشهادته الخاصة بل ان اتهام الذات يعتبر خاليا من المعنى أو غير مقبول في المحكمة.

تفيد دراسة قانون العقوبات في تعميق فهمنا لتلك الحاجة الملحة للوصول إلى الحقيقة المطلقة التي تسند العمل التلمودي كله. وكانت المحاكم قبل كل شيء ترفض كل تخمين عرضي حتى في حال لم يوجد تفسير آخر. ويقدم التلمود مثلا مغاليا على موقف الحرص الشديد هذا: إذا رأى الشهود رجلا في يده سيف يطارد رجلا آخر، ودخل الاثنان في بناية ما. بل وحتى إن خرج المطارد وسيفه ملوث بالدم ووجد الآخر مقتولا داخل البناية، فلا يمكن إدانة المطارد بناء على أقوال شهود العيان. وفي الحقيقة لا يستطيع الشهود، والحالة هذه، أن يثبتوا أنهم شاهدوا الجريمة بأم عيونهم. ولا يمكن للمنطق ولا للنظرية ولا لأقوال الناس الإقرار بأن شهادتهم مقبولة شرعا لدى المحكمة. ولا تصبح الإثباتات المتعلقة بجريمة ما شرعية إلا إذا كان الشهود قد حضروا فعلا اقتراف الجريمة.

إن توضيح نيات المتهم يلعب دورا هاما أيضا. وحسب التوراة لا يمكن أن يحكم على أحد بالعقوبة الجسدية (الجلد أو الإعدام) إلا إذا كان قد ارتكب جريمته عمدا. كيف يمكن إثبات ذلك؟ يثبت القانون في معظم

البلدان الفعل المتعمد استنادا إلى بعض الأفعال والتحضيرات التي يقوم بها المتهم. ولكن القانون اليهودي يرفض هذا المنهج ويطالب بدليل حقيقي على وجود النية الجنائية. وتأتي هنا أهمية التوبيخ (هاتراه- hatra`ah). ولكي يحكم على أحد بالإعدام لا يكفي أن يؤكد الشهود على الوقائع وحسب، بل أن يصرحوا بأن المتهم كان قد حذر قبل أن يقترف جريمته من أن الفعل الذي ينوي ارتكابه يحظره القانون وسيؤدي به إلى الحكم بالإعدام. بل وأكثر من ذلك لم يكن كافيا التوكيد من أن هذا التحذير تم شفهيا بل كان يجب أيضا التحقق من أن المتهم كان قد أدركه وقبل به بقوله: أعرف ذلك ولكنني أتولى مسؤوليته" وفي غياب هذه العناصر لا يمكن إثبات النية الخبيثة وبالتالي عقاب المتهم.

ثمة عامل آخر يسهم بنصيبه في صالح المتهم. كانت المحاكم في العادة تقف إلى جانب المتهم بقدر المستطاع. ولكي يعلن أن المتهم مذنب كان يجب الحصول على غالبية عظمى في التصويت (١٣ مقابل ١٠) في حين أن غالبية بسيطة كانت كافية لتبرئته. وكان المتهم يبرأ أيضا في حال لم يتمكن مجلس المحكمة من الوصول إلى القرار. وكان بإمكان كل شخص أن يترافع باسم المتهم، وكان يحق لأعضاء المجلس وحدهم أن يستدعوا المتهم أمام مجلس القضاة. ولا يحق للقاضي الذي أدلى برأي لمصلحة المتهم أن يتراجع عنه في حين أن العكس كان مقبولا. وقد قيل، وبوجود المبرر لذلك، أن المحكمة التي تصدر حكما بالإعدام مرة كل سبع سنوات كانت محكمة "سفاكي دماء".

وقد حملت هذه التقييدات الصارمة الحكماء على التساؤل عن كيفية الوصول الى احترام القوانين في بلد يعتبر فرض العقوبات القاسية أمرا في

غاية الصعوبة. وكيف تتمكن الدولة أن تمنع مختلف المجرمين من استغلال هذا الحرص الشديد ؟ لقد تم مناقشة هذه المسألة منذ مرحلة الهيكل الثاني ووجدوا لها حلين عمليين. أولهما كان يستند إلى سلطة الملك. وحسب القانون الديني (هالاخاه) كان يستطيع الملك أن ينشئ محاكم خاصة به وظيفتها الأساسية المحافظة على الأمن. ولم تكن تخضع هذه المحاكم لقيود صارمة إلى هذا الحد فيما يتعلق بالإثباتات. وبما أنها كانت تتمتع بهذه الامتيازات، فقد كان بإمكانها أن تضمن عدم ارتكاب أفعال جنائية ضد المواطنين وفي حالة العكس أن تقضي بالقصاص المناسب. والحل الثاني كان يستند إلى أن المحاكم الدينية لم تكن دواوين قضاء بحصر المعنى. وكان "بيت دين" إلى حد معين مؤسسة تضمن أن تسير بشكل طبيعي شؤون الدولة والمدينة والمنطقة التي تخضع لسلطتها. ولهذا السبب كانت المحاكم الدينية تستطيع أن تبادر بإجراءات إذا أقرت أن ثمة ما يهدد الأمن أو القانون الديني أو الأخلاق. وباعتبار هذه المحاكم مؤسسات إدارية أكثر منها قضائية كانت تتمتع بصلاحية واسعة. وكانت مخولة بفرض الغرامات ولكن أيضا بإصدار أحكام بالسجن المديد بما فيه السجن المؤبد (عقوبة السجن ليست بين العقوبات المحددة أصلا في شريعة موسى)، أو الجلد حسب تقديرها. كانت عقوبة الجلد" ضربة العصيان" (ماكوت ماردوت- makot mardout) تطبق على الذين تمردوا على التوراة أو خرقوا قوانينها. كذلك كانت المحكمة الدينية مخولة بأن تقضي بأقصى العقوبات، الحكم بالإعدام. إذاً يعالج "بيت دين" بعض المواضيع ليس فقط من زاوية جرم المتهم إزاء القانون وإنما أيضا على ضوء المبدأ: " إنك

ستطرد الشر من جوارك" المطبق على المتهم. وفي إطار سلطتها كان بإمكان المحاكم إصدار قرارات بعقوبات قاسية (ليست موجودة في التوراة ولكنها ليست ضدها) لم يحددها القانون وإنما حسب مقتضيات الواقع. وهذه السلطات لم تكن تمارس فقط عندما كان السانهيدرين الأعظم موجودا وإنما أيضا فيما بعد (في اسبانيا حتى نهاية القرن الرابع عشر على الأرجح). وكان لدى ديوان القضاء سلاح الحرم (حيريم- herem`) في مختلف درجاته الذي كان يستخدم حتى العصر الحديث.

إن المحاكم، كتلك التي تصفها التوراة، كانت لديها أيضا قواعد داخلية خاصة بها فيما يتعلق بالإجراءات الداخلية. وكان أعضاء" بيت دين الثلاثة والعشرين يجلسون على شكل نصف دائرة بحيث يستطيعون رؤية بعضهم بعضا. وفي طرفي الدائرة كان يجلس أحد كاتبي مجلس القضاء وأمامه كان يصطف الحكماء في ثلاثة صفوف حسب مراتبهم. وإن اقتضى الأمر أن يرسم قاضيا جديدا لكي يكمل المحكمة فقد كانوا يختارونه من بين حكماء الصف الأول. وكان من الممكن أن يشترك من كان مخولا بذلك في المناقشات وأن يدلي برأيه ولكن هذه الآراء لم تحسب أثناء التصويت الأخير. وفي كل المحاكم كان الاستجواب يجرى علنيا ولكن عندما يتشاور القضاة يبدو أنهم كانوا يخرجون الحاضرين، الشهود والأطراف المعنية. وكانوا ينبهون التلاميذ الذين يحضرون التشاور بألا يفشوا ما سمعوه كما كان يحدث في الجلسات المغلقة في أكاديمياتهم. وحتى في الدعاوى المدنية لم يكشف عن آراء مختلف القضاة رغم أن القرارات المأخوذة بالإجماع كانت اختلفت في صياغتها عن تلك التي تم

إصدارها بالأغلبية. وكانت تتخذ إجراءات قاسية ضد الذين يفشون أسرار الجلسات المغلقة. ويحكي التلمود في هذا الصدد عن شخص أفشى حادثا وقع في أكاديميته قبل اثنين وعشرين عام فنفي لهذا السبب إلى الأبد.

لم تكن الأطراف التي تمثل أمام المحاكم الدينية تستعين بمحاميين ليدافعوا عنهم. ومفهوم الاستشارة القانونية الذي كان موجودا في القانون الإغريقي والروماني لم يكن مقبولا انطلاقا عن المبدأ القائل بأن المحامين كانوا يشوهون الحقيقة بإعطاء زبائنهم نصائح غير شرعية. وكان يحدث أحيانا أن ينيب عن متهم غيره أمام المحكمة وأحيانا أخرى كان يستطيع وصي أن يدافع عن يتيم. ولكن في القضايا الجنائية لم يكن أحد مخولا بأن يتكلم باسم أحد الطرفين. وتكون إضبارة المتهم مؤسسة على أقوال الشهود على الجريمة الذين لايحق لهم أن يدلوا برأي أكان ضد المتهم أم لصالحه ودورهم كان يتحدد في وصف عادي لما شاهدوه. وبعد توضيح الشهادات والاستجواب المضاد للشهود من قبل أعضاء المحكمة كان يعود إلى القضاة مسألة تقدير أهمية الإثباتات المقدمة ومدى صدقيتها وأن يدرسوا القضية في جوانبها القانونية. وفي هذا الوقت كانوا ينعزلون ويبدون آراءهم حول الحكم أو البراءة وفقا لقناعتهم الشخصية. وفي القضايا الجنائية بشكل خاص كان يتحتم على القضاة أن يبحثوا عما كان يمكنه أن يفيد المتهم وأن يقبلوا بكل شهادة جدية لصالحه.

و كانت قوانين العقوبات ومجموعة وسائل القصاص ضخمة جدا حتى بعد أن استثنوا منها العقوبات الخاصة التي لم تكن جزءا متمما لشريعة

موسى. وكانوا يبقون على المشتبه بهم الذين ينتظرون الحكم معتقلين فترة من الزمن. كما كانوا يحذرون المحاكم ليس فقط من ارتكاب الأخطاء القانونية وإنما أيضا من كل تأجيل للحكم (ينوي دينinouï din). وكان يطلب من القضاة أن يصدروا الحكم بسرعة ولا سيما عندما كان المتهم يستحق الحكم بالإعدام. فضلا عن ذلك فإن الشخص الذي سبب إساءة جسدية كبيرة كان يبقى مسجونا حتى يتأكدوا فيما اذا كانت الجروح تؤدي إلى الموت، وفي هذه الحال يتهم باقتراف جريمة القتل.

كان الجلد العقاب الأكثر شيوعا. وقد حددت التوراة عددا دقيقا من الجلدات (تسع وثلاثون)جلدة لكل مَن انتهك وصية ناهية من نوع: "لاتفعل كذا..." وكان يستثنى من هذا الترتيب الجرائم المالية (السرقة والسلب) والجرائم التي لا تتطلب جهدا جسديا: ليس فقط الأفعال المرتكبة في الخيال (كالكراهية التي هي ذنب كبير لا يمكن القضاء فيه) وإنما أيضا اللعنات والشتائم. وكان يطبق عقوبات أثقل بالنسبة للجنايات الأكبر. وكان ينفذ الجلد من قبل المباشرين القضائيين لدى المحاكم تحت إشراف طبيب يقدر إذا كان وضع المحكوم عليه يتحمل العقاب. وكانت العقوبات المتعلقة بالتمرد متروكة لتقدير المحكمة. وكانت الجلد أحيانا وارغام المتهم على تنفيذ قرارات المحكمة أحيانا أخرى كما في حالة رجل رفض أن يطلق زوجته رغم أوامر "بيت دين" الواضحة.

وكان السجن المؤبد (كيبا- kipa) من نصيب عتاة المجرمين والمتهمين الذين يحاولون الانتفاع من ثغرات القانون السارية المفعول. وكانت المحكمة أيضا تحكم على رجل بالسجن المؤبد عندما تكون على

قناعة بأنه ارتكب جريمة القتل ولكنه لم يكن محذرا بشكل كاف بما يتعلق بعواقب أفعاله المحتملة.

وقد حددت التوراة عقوبة خاصة بالقاتل العرضي (روتسياح بي- شيغاغاه- rotsea`h bi-chegagah). والتعريف القانوني في هذه الحالة هو الإهمال أو عدم اتخاذ احتياطات لازمة، ويحكم القاتل هنا بالنفي إلى إحدى المدن المخصصة لهذه الغاية. ولم يكن يحق له العودة إلى أسرته إلا بعد وفاة الكاهن الأعلى.

و بعد إصدار الحكم بالإعدام كان ثمة أربع طرق لتنفيذه حسب خطورة الجريمة. ومنها الاعدام الأكثر قسوة، الرجم الذي كان يطبق على المتهمين المذنبين بعبادة الأوثان وتدنيس السبت وانتهاكات المحارم الأكثر خطورة بما فيها اغتصاب الفتيات المخطوبات. وكان الشهود الذين تقدموا بشهاداتهم ضد المتهم يكلفون بتنفيذ الحكم حيث يلقى المتهم من أعلى جرف صخري منحدر ويرمى فوقه حجر ضخم. وفي هذه الحالات كان من النادر أن يتسارع الشهود إلى تقديم اثبات بالجرم أمام المحكمة. وحالات انتهاك المحارم الأقل خطورة كانت تستحق الحكم بالإعدام حرقا وكان الزناة يعدمون شنقا والقتلة بضرب العنق.

من المناسب أن يضاف إلى التشريع الجنائي هذا القوانين الخاصة المتعلقة بالدفاع الشرعي. وتعبر التوراة عن المبدأ الأساسي قائلة: الذي جاء لقتلك اقتله أولا". وإضافة إلى ذلك يحق لكل شخص أن يقتل من يوشك على ارتكاب جريمة(القتل أو السرقة). وفي حالات الدفاع الشرعي لا يؤخذ بعين الاعتبار الإلزام بالتوبيخ والإنذار. ومع ذلك يشار بقوة الى أن العنف

المستخدم لا يجوز أن يتجاوز الحد الأدنى الضروري الذي يمليه الوضع. وقد يتهم فلان قتل مطارده عندما كان من المكن أن ينجو بطريقة أخرى غير القتل. وتكون القوانين الخاصة المتعلقة بمخبري الشرطة بيانا للدفاع الشرعي. إن من يبلغ السلطات الأجنبية عن قريب له، وحتى إن كان الأمر جزائيا، يضع نفسه جراء ذلك خارج القانون ويحق لأعضاء الطائفة بل وواجب عليهم أن يقتلوه. وعندما كان قد أبطل الحكم بالإعدام في بعض المجتمعات، لكن بقي مفعوله سار فيما يتعلق بالمخبرين. ومن المهم أن نذكر أن المحاكم اليهودية في اسبانيا. في القرون الوسطى كانت تحكم على المخبرين وكان الحكم ينفذ من قبل السلطات الاسبانية التي كان المخبرون يعملون لصالحها. وكانت المحاكم تحافظ على هذه الصرامة ضد النمامين والدساسين على مدى قرون وحديثا كانت المحاكم اليهودية السرية تحكم على المخبرين بالموت في روسية السوفياتية وفي الدول التي يحتلها النازيون وذلك بموجب هذا التقليد.

XXI
القرابين

تشغل القوانين المتعلقة بالقرابين مساحة كبيرة في الشريعة الشفهية وكذلك في الشريعة المدونة. ويدين التقليد النبوي بقوة الذين يعتقدون القربان توبة حقيقية، ولكن الحكماء، في الوقت نفسه، لم يعترضوا أبدا على القرابين بحد ذاتها وكانوا يفضحون الذين ينجسون القرابين باختيارهم لحيوانات ناقصة. وفي مرحلة الهيكل الثاني كان الحكماء يؤكدون على أن العالم يقوم على ثلاثة عناصر: التوراة، عبادة الهيكل والبر. ولم تتزعزع هذه العلاقة العاطفية العميقة بطقوس الهيكل بعد تدميره. ليس لأن اليهود واظبوا على الصلاة من أجل إعادة بنائه وإحياء العبادة والقرابين (في صلاة "شيمونيه إزريه" وفي مقطع من صلاة ال"موساف" التي تتلى في أيام الأعياد) وحسب، بل تابعوا أيضا مناقشة قواعد القرابين وتحسين صياغتها. وعلى الرغم من المسافة الجغرافية والتاريخية الكبيرة، فقد أفرد حكماء بابل اهتماما كبيرا لهذه القواعد مبررين اهتمامهم بقولهم: "من يبذل نفسه لدراسة قواعد القرابين كأنه قدم نفسه قربانا". ومن المنطقي أن يخصص تلمود بابل لهذا الموضوع تعليما كاملا هو تعليم المقدسات (كوداشيم - Kodachim).

وطبقا لقاعدة التلمود العامة لا نجد فيه مسعى حقيقيا إلى توضيح الأساس الإيديولوجي لفرضية تقديم القرابين، ولا يمكن فهمه إلا من خلال تلميحات متناثرة في النص والشروح المحررة على مدى قرون طويلة. ويبدو أن القرابين تقوم على ثلاثة عناصر أساسية هي: التقدمة، الإحلال والتقرب. ومفهوم التقدمة ينطوي على التنازل من قبل المؤمن عن شيء يملكه ويقدمه للخالق. ومن هنا "فإن البعض يستطيع أن يعطي كثيرا والآخر أقل طالما القلوب كانت تصعد إلى السماء" وبما أن نوعية القربان ليست ذات أهمية وإنما السعي الذي يبذله مقدم العطاء. فقد يكون لقربان الفقير المعدم قيمة أعظم من القربان الفاخر الذي يرفعه الثري. وفيما يخص المفهوم الثاني، فإن معنى الإحلال يكمن في أن الحيوان المضحى به يمثل الواهب في القربان وفي الموت. إن المذنب يستحق الموت بسبب ذنوبه ولكن التوراة تمنحه إمكانية تقديم القربان شرط أن يكون مدركا بأنه يمثل رمزيا تضحيته الخاصة وكل ما نفذ على الحيوان المذبوح كان يجب أن يحل عليه. هذا المفهوم المضمر في شروح الآيات التوراتية يجد تعبيرا له في قصة إسحق الذي وضع على المذبح كبشا بدلا عنه. وغالبا ما يتكلم الحكماء عن " رفات إسحق" الذي يمثل أساس المذبح ويذكر بالكبش المذبوح بدلا عن ابن إبراهيم. وهنا يركز دائما على أن القربان بحد ذاته لا يكفر عن الذنوب ولا يمكن تقديمه إلا بعد أن يتوب المذنب إما بتعبيره عن ندمه والتزامه بألا يقترف إثما بعد ذلك في حال أساء للرب ووصاياه، أو بإعادة ما سرقه في حال أساء لقريبه. وعليه فإن قربانا استغفاريا مقدما بعد تحقيق أفعال التوبة يعتبر أعمق وأعظم القرابين الطقوسية. وتكون التضحية

بالحيوان، و سفك دمه على المذبح وإحراق لحمه مرحلة في احتفال طقوسي يجسد التوحد مع الرب وتبلغ العطية أعلى تعبيرها عندما يتناول مقدم الذبيحة جزءا من لحمها وفي هذه اللحظة يصبح المضحي المتناول والرب كلا واحدا. وكان الكهان ومن يرفعون القرابين يشاركون رمزيا في هذه الوليمة.

إن قواعد القربان، بالشكل الذي تظهر به في التوراة ولا سيما في سفر اللاويين، مفصلة ومعقدة إلى حد بعيد على الرغم من أنها ليست كاملة. ومن دون شك كان هناك تقليد كهنوتي غاية في الدقة فيما يخص طريقة أداء كل نوع من القرابين والاحتفال بحد ذاته والكشف عن العيوب المحتملة في الحيوان المضحى به. وإذا كان الحيوان معيبا لا يقبل قربانا ولكن الأفكار أو النيات إذا كانت شائنة أبطلت الضحية أيضا. وحتى في مرحلة التلمود كانت قواعد القربان تعتبر مركبات في غاية الجودة. وقد قال حكيم لأحد تلاميذه: "إن موضوعا في مثل هذه الصعوبة ينتمي من حيث أهميته إلى قواعد القربان". وليس هذا التعقيد ناتجا عن كثرة التفاصيل التي لا يمكن الإحاطة بها وحسب، بل كذلك عن النظريات الفكرية التي تقوم عليها أساسا هذه القواعد. وبعكس القانون المدني، على سبيل المثال، الذي تسوده عقلية صرفة، تنشأ قواعد القرابين على أساس تقاليد وعادات قديمة جدا ليس لها تفسير في الأساس. وكانوا يؤكدون منذ مرحلة التلمود على أن قواعد القرابين، بعكس القوانين الدينية (هالاخوت)الأخرى، يجب أن تدرس بتحفظ وحذر كبيرين وأن مناهج البحث التي تناسب المجالات الأخرى لا تنطبق عليها دائما وفي سياق آخر

لا يمكن استخدامها في المناقشات حول قوانين القرابين لأن هذه تشكل بحد ذاتها عالما آخر. ومع ذلك، فإن مَن حصل على درجة معينة من المعرفة في هذا المجال يستطيع أن يلامس فيها منطقا مميزا يمكن استخدامه من أجل بحث أكثر عمقا.

إن أنواع القرابين المختلفة والكثيرة مصنفة في قوانين لاهوتية وفقا لمعايير متنوعة. وهناك تمييز بين القرابين العامة التي تقام في أوقات محددة(كقربان ال"تاميد - tamid " الذي يرفع يوميا أو قربان ال" موساف- mousaf " الذي يقدم فقط في السبت وأيام العيد) وبين القرابين الخاصة الإجبارية التي يقدمها الناس تكفيرا عن ذنوبهم أو كعلامة تطهير، ويقوم هذان النوعان من القرابين على مبادرة ذاتية وتلقائية. ثمة تمييز آخر بين الأضحية الحيوانية (زيفاح- zeva`h)، ثيران، خرفان، طيور، وقرابين الحبوب (مينحاه- min`hah)، قمح دقيق وشعير. كما أن القرابين تكون مصنفة حسب درجة قداستها التي تحدد بمعايير أخرى. وعلى هذا المنوال يكون التمييز بين الذبائح المخصصة للخطايا (كما في يوم الغفران العظيم) التي يحمل دمها إلى قدس الأقداس، والأخرى التي تدعى "مقدسة المقدسات" وتحاط بقدسية خاصة ولا تؤكل إلا بقدر ما كان مسموحا لكهنة الهيكل، وبين القرابين ذات "القدسية المتوسطة" التي تشمل معظمها ويمكن أن يتناول منها من يقدمها.

لا يختص تعليم المقدسات (كوداشيم) فقط بالقرابين ودراسة العيوب في الحيوانات المقدمة، وإنما يهتم أيضا بالمبادئ التي توضح طبيعة الخطايا التي تتطلب تقديم ضحايا تكفيرية. ويتجسد هذا المبدأ في قاعدة أساسية

لا يشذ عنها إلا القليل وتقول أنه لا يمكن تقديم قربان عن ذنوب مقترفة بنية خبيثة. ومثل هذا الفعل يجب أن يعاقب من قبل الإنسان، أي من قبل محكمة، وعندما تعجز المحكمة بسبب غياب الأدلة يمكن أن يترك المذنب لعقاب الرب. فالقرابين تقدم تكفيرا عن ذنوب ارتكبت خطأ والجنايات المرتكبة عمدا لا يمكن التكفير عنها بوساطة قربان عادي. ومن ناحية أخرى، إن أذنب شخص عن (أونيس - oness) أي إذا كان هناك من أجبره على ذلك أو لم يكن لديه علم بما يفعله، لا يعتبر مسؤولا عن فعلته. وعندما يرتكب إثما لأنه انتهك محرما عن غير عمد يكون ملزما بتقديم قربان، إذ أنه في هذه الحالة، وعلى الرغم من أن المرء لا يتحمل مسؤولية أخطاء أرتكبت سهوا ولا يحاكم عليها، يفترض أن السهو ينجم عن نقص داخلي ويستوجب التكفير.

إضافة إلى القرابين كان الناس يحملون إلى الهيكل هدايا كثيرة للكهنة. بعض هذه الهدايا كانت تأتي من الحقول ولم ترتبط بالهيكل ذاته وتعود، بطبيعتها ووفقا لتصنيف التلمود إلى تعليم البذور (زرايم - Zeraïm). وبعضها الأخرى كانت تقدم لأسباب خاصة. وكان يوجد في عهد موسى تقدمة نصف الشاقل لأجل صيانة الهيكل. وكانت هذه التقدمة مدفوعة أصلا لغاية تمويل بناء المظلة. ولكن عندما عاد المنفيون من بابل وبنوا الهيكل الثاني ظهرت من جديد الحاجة إلى مشاركة شعبية منظمة من أجل صيانة الهيكل وقد اتخذ القرار بأن يساهم كل شخص بمبلغ محدد. وأصبح هذا المبلغ، الذي ظل يسمى " نصف الشاقِل" المصدر الأساسي لتمويل نفقات الهيكل على الرغم من أن قيمته قد تغيرت. وكان

يغطي مصروف القرابين العامة وترميم البناء وشراء الآنية والأدوات المستخدمة في الهيكل. ومع الزمن أصبح إعطاء " نصف الشاقل" رمزا للمشاركة الوطنية في عبادة الهيكل. وكانت هذه الإسهامات تجبى في فلسطين ولكن أيضا في دياسبورا. وبعد تدمير الهيكل أجبرت السلطات الرومانية اليهود الذين كانوا خاضعين لسلطتها القضائية على الاستمرار في دفع هذا المبلغ الذي تحول إلى ضريبة مخصصة لتغذية خزانة روما.

لم تنحصر المشاركة في عبادة الهيكل في نطاق الأمور المالية وحسب بل كان هناك ترتيبات مرصودة لكي يستطيع الشعب المشاركة في العبادة بشكل مناسب. وحسب الأصول لم يكن الكهنة جميعهم ملزمين بالحضور إلى الاحتفالات في الهيكل، لذا انقسم الكهنة واللاويون منذ عهد الملك داود إلى أربعة وعشرين مناوبة دورية (ميشماروت– michmarot). وكان كل فريق مناوب يقوم بخدمة الهيكل أسبوعا واحدا كل ستة أشهر. إضافة لذلك. كان الكهنة جميعهم يذهبون إلى الهيكل في أعياد الحج الثلاثة الكبيرة،و في مناسبات احتشاد جماهير كبيرة ولدى إقامة قرابين جسيمة. وقد أضاف الحكماء إلى هذه المناوبات الكهنوتية ما يدعى بـ"مراكز" (مآكادوت– ma`amadot)،فرق مماثلة من المؤمنين، وعندما يأتي دور فريق الكهنة المعين ليصعد إلى أورشليم كان بعض أعضاء المركز االمقابل يذهبون إليها أيضا للمشاركة في الطقوس باعتبارهم مندوبي الشعب. والأعضاء الباقون كانوا يكرسون هذا الأسبوع لصلوات خاصة وصيام واجتماعات. وبهذه الصورة أصبحت العبادة من شأن الوطن بكامله وكان الناس يشعرون بأنهم يرسلون إلى الهيكل مندوبيهم الخاصين بهم.

وكان يجب أيضا أن يراقب استخدام الأموال التي تدخل الهيكل سواء عن طريق سندات التقدمة أو من المال المقدم بسبب نذور أو دوافع أخرى. وكان يتطلب ذلك، ومن غير تنظيم مالي صارم، تصرفا خاصا إزاء صندوق الهيكل. وتوجد القوانين الأساسية في هذا المضمار في التوراة حيث كانت تفرض غرامة (تعادل الخمس إضافة إلى القيمة الأساسية) إضافة إلى قرابين التكفير الإضافية على الذين ينتفعون بشكل غير مقصود من المواضيع والمال المخصص لغايات مقدسة. ويخصص بحث (مي`يلاه – me`ilah) في التلمود لهذا الموضوع ويتناول ما يتعلق بتحديد الوقت المحدد الذي تكتسب فيه الإسهامات طبيعة مقدسة حيث يصبح استخدامها اختلاسا والخ. وكانت أموال الهيكل تعتبر مقدسة (و حتى استخدامها للغاية التي خصصت لأجلها) لذا لم يكن هناك عادة ثمة خوف من السرقة أو النهب. بل أن بعض الناس كانوا يطبعون على صناديقهم الخاصة علامة الهيكل لكي يردوا عنها اللصوص.

لم يكن صندوق الهيكل مخصصا لغايات القرابين فقط. وفي مرحلة الهيكل الأول (وبدرجة أقل في مرحلة الهيكل الثاني) كان يعتبر جزءا من خزينة الدولة. وبشكل عام كان المال يصرف لأجل العبادة اليومية في الهيكل وكرواتب للموظفين الذين لم يكافأوا عادة على حساب صندوق الدولة ولكنهم إذا كرسوا وقتهم كله لعملهم كانوا يلتمسون تعويضا خاصا من خزانة الهيكل.و كذلك أعمال ترميم الصرح كانت ممولة من إسهامات المؤمنين كما أن مبلغا معينا كان يؤول إلى بناء أورشليم، المدينة المقدسة باعتبارها محرمة إلى حد ما. وفي أوقات الأزمات عندما لايكون

هناك مجال آخر كانت خزانة الهيكل تؤسس صندوقا للإسعاف، لا سيما في غياب الملك وكان الكاهن الأعلى يتولى مسؤولية القائد السياسي.

لدينا معلومات دقيقة عن الهندسة المعمارية للهيكل، وعن نظامه وممارسة الشعائر الدينية فيه. وتعود هذه المعلومات في جزء منها إلى فلافيوس يوسيفوس (Flavius Josèphe) الذي كان كاهنا وقد وصف وجوه مشارف الهيكل التي كانت مألوفة بالنسبة له. ولكن حكماء الميشناه شعروا أيضا بالحاجة إلى أن يخلدوا تفاصيل طقوس الهيكل وقد كرسوا بحثا وجيزا لوصف خدمة العبادة وآخر لوصف الصرح. وقد بني الهيكل الثاني أساسا على نموذجين، كان من جهة، يشبه الهيكل الأول في تصميمه ولكن تفاصيل عديدة فيه جاءت من خريطة بناء الهيكل الثالث التي صممت وفقا لرؤية حزقيال للهيكل في يوم الخلاص. وكان الهيكل الثاني قد بني في مرحلة عدم استقرار مالي وسياسي كبيرين وحتى بعد أن تم إعادة تنظيمه وتوسيعه من قبل هيرودوس (Herodote) لم يزل الشعور بأن الزمن لم يكن مناسبا لبناء هيكل وفقا لخريطة حزقيال.

إن المخططات الأساسية للنماذج الثلاثة متماثلة تقريبا وكل واحد منها يعيد إلى حد ما شكل المظلة التي بناها موسى في الصحراء. و(جبل مرياه - le Mont Moryah) الذي ينتصب عليه الهيكل كان يدعى عموما" جبل الهيكل" (هار ها بابيت- Har ha-Bayit). كان الهيكل وهو محاط بسور يشكل منطقة مقدسة منعزلة على صورة " أرض اللاويين في سيناء". داخل هذا السور كان ينتصب سور آخر يحيط بمساحة أصغر حيث يوجد الهيكل ذاته الذي يتضمن أساسا باحة كبيرة ومباني عديدة

لغايات مختلفة. وغالبا ما كانت هذه المباني حظائر، البعض منها مخصص للكهنة أو لمهام مختلفة (كما على سبيل المثال غرف البخور أو الخبز المقدس) والأخرى للمحاكم المختلفة التي كانت تعقد جلساتها بشكل نظامي في الهيكل ابتداء من السانهيديرين الأعظم. الجزء الأكبر من باحة الهيكل المسمى (أزاراه- azarah) كان مخصصا لحشود المؤمنين الذين يأتون للصلاة أو المشاركة في إقامة القداديس. وهذا الجزء كان يسمى أيضا " باحة النساء" (إزرات ناشيم- ezrat nachim) لأن الرجال والنساء كانوا يحضرون فيها سوية. كان القسم الأمامي مساحة صغيرة تدعى ب(إزرات إسرائيل- ezrat Israel) وكانت مخصصة للذين يحملون قرابينهم. داخل الصرح كان المذبح الكبير الذي كان الكهنة يصعدون إليه على درج ذي درابزين. وبجواره كانت موضوعة كافة الآنية والأدوات اللازمة للاحتفالات. وفي الطرف الغربي للهيكل كان يوجد مبنى طوله خمسون مترا يحوي ال(كوديش- kodech) وقدس الأقداس. وكان يوضع في ال"كوديش" الأواني داخل الهيكل: طاولة من الذهب للخبز المقدس،و المنارة ذات السبعة شعب (مينوراه- menorah) ومذبح البخور. وأمامه كان قدس الأقداس. وفيه كان يتموضع تابوت العهد في مرحلة الهيكل الأول ولكن في مرحلة الهيكل الثاني كان قدس الأقداس غرفة فارغة. وحده الكاهن الأعلى كان مخولا بالدخول إلى قدس الأقداس في يوم عيد الغفران العظيم في ذروة الاحتفال بهذا اليوم الجليل. وكان الهيكل متجها إلى الغرب، الاتجاه الأكثر قداسة بحيث يحتل قدس الأقداس أقصى الحد الغربي للصرح. والحائط المعروف اليوم بحائط المبكى (أو الحائط

الغربي) كان آنذاك السور الغربي لجبل الهيكل، وكان بجوار قدس الأقداس. لا يماثل توجه الكنائس الحالي النموذج البدائي ويحدد بناؤها حسب اتجاه أورشليم.

وكان الكاهن الأعلى هو الذي ينجز المهام الأكثر أهمية وقداسة. وكان هذا الأمر في العصور القديمة تكليفا ينتقل من الأب إلى الإبن بين عدد محدود من الأسر الكهنوتية، على الرغم من أنه لا يوجد قانون يستوجب مثل هذا التنظيم. وفيما بعد كان يبذل جهدا لكي يضمن هذا المنصب للكاهن الأكثر جدارة. وقد أقحم هذا التقليد جزئيا من قبل الهاسمونيين الذين، لكونهم كهنة، خصصوا لأنفسهم هذا المركز الرفيع. ومع قدوم سلالة هيرودس والولاة الرومانيين تسلل الفساد إلى نظام اختيار الكهنة وكان الكهنوت الأعلى يمنح أحيانا للكاهن الذي يدفع مبالغ جسيمة للحصول على هذا الشرف. وكان الكاهن الأعلى يتولى مهمة مزدوجة، فقد كان يقوم بالأعمال الأكثر قداسة داخل الهيكل من جهة ومن جهة أخرى كان ملزما بمراعاة قوانين الطهارة الطقوسية بزهد أكثر شدة من الكهنة الأخرين. ولكن دوره الأهم كان يبرز في يوم الغفران العظيم عندما كان هو وحده المسؤول عن أداء طقوس الهيكل الموصوفة بدقة كبيرة في بحث (يوما- Yoma) وفي نصوص أخرى. وبما أنه كان من المستحيل تتبع المراحل المتتالية لإقامة القداس في يوم الغفران العظيم في غياب الكاهن الأعلى فقد تم تأسيس منصب خاص وهو منصب وكيل الكاهن الأعلى الذي كان مستعدا للحلول محله إذا لم يكن بمقدورالأول لسبب أو لآخر أن يقوم بدوره. إضافة إلى هذه الالتزامات الطقوسية كان الكاهن الأعلى هو

المسؤول الأعلى عن الهيكل وكان موظفو الهيكل جميعهم تحت إمرته وهو الذي كان يعينهم كما يبدو. وخلال الاحتلال الفارسي وفي عهد الهاسمونيين كان الكاهن الأعلى قد تبوأ لكل من الأسباب العملية رئاسة الدولة.

كانت فعاليات الهيكل العادية تجري تحت إشراف وكيل الكاهن الأعلى الذي كان أيضا مسؤولا عن النظام والانضباط. وكان هناك موظفون خصوصيون مختارون من قبل الكهنة يقومون بأعمال الهيكل الإدارية وكان كل واحد منهم مسؤولا عن مجال معين بدءا من القرابين إلى العناية الطبية. وكانت القضايا البسيطة التي تتعلق بالضرائب تحت إشراف شبكة معقدة من الموظفين العلين الذين كانت مهمتهم تجنب الإخلال بالواجب. فكان بينهم المراقبون (كاتوليكي- katoliki)، والمحافظون السبع (أماركاليم- amarkalim) وأمناء الخزانة الثلاثة عشر (غيزباريم- guizbarim) الذين يحتفظون بمفاتيح الخزانة (التي لا تفتح إلا بوجود الأمناء الثلاثة عشر شخصيا). وكان يتولى عناية خاصة بسلوك موظفي الهيكل الذين ينتظر منهم منتهى الصدق والتصرفات النزيهة.

كان ثمة تدرج فيما بين الكهنة: رؤساء فرق الحراسة الذين كانوا يسيطرون على الفريق بكامله، و(راشيي بيت أف- rachei bet av) الذين عهد إلى كل منهم سدس الحراسة أي مسؤولية يوم واحد من الأسبوع، والقدامى الذين كانوا يعملون أيضا في المحاكم الكهنوتية الخاصة،و الكهنة الشباب الذين كانوا في مرحلة التدريب والذين كانوا يشكلون مع اللاويين حراسة الشرف الدائمة للهيكل.

XXII
القوانين الغذائية

تشتمل القوانين الغذائية التي تحدد الأطعمة المحرمة وغير المحرمة على مواضيع متنوعة جدا. يكون الطعام محرما لأن ضريبة العشر لم تجب عنه، أو لأنه استخدم لأهداف وثنية بشكل مباشر أو غير مباشر، أو لأنه كان مسروقا. وقد يكون محظورا أثناء السبت لأنه يحتوي على الخمائر، أو لأنه ينتمي إلى نوع اعتبر نجسا، أو لأنه لم يكن معدا وفقا لتعليمات الشريعة الدينية أو لأسباب أخرى كثيرة.

وبما أن هذه المحظورات تتمتع بخصائص قانونية (هالاخية) مشتركة، فقد توجب، من أجل تدوين القوانين الغذائية (كاشروت- kachrout)، أن يجمع بين عناصر متباينة للوصول إلى تشكيل مجموعة متماسكة. وإن أردنا أن نلخص الأشياء بشكل عام استطعنا القول أن المحظورات تنقسم إلى فئتين كبيرتين مرتبطتين عادة (و لكن ليس بالضرورة) مع تحريم أولي. ثمة تقييدات الاستهلاك الشاملة التي بموجبها لا يجوز تناول طعام ما أو التمتع به أو استخدامه بشكل أو بآخر وحتى بيعه إلى غير يهودي. هذه المواد الغذائية تكون غير صالحة ويجب أن تتلف. ومنها، على سبيل المثال، كل ما تم استخدامه أثناء العبادات الوثنية، أو الخمائر أثناء عيد الفصح، هذه غير مسموح بها في أي حال من الأحوال. وفي حالات أخرى لا

يشتمل التحريم على التمتع مما يعني أن هذه الأشياء يمكن لمسها ولكن ليس تناولها، كالدم، والشحوم الجوفية والطيور الأهلية المطبوخة بالحليب. وإنما تصلح للتعامل معها والتجارة بها.

تنقسم التحريمات من حيث طبيعتها واستعمالها إلى ثلاث مجموعات. وتحرم بعض الأغذية لأن التوراة نهت عن أكلها وعن الفوائد التي يمكن أن تستخرج من خلالها، كالخنزير أو الفاكهة من شجرة لم تبلغ الثالثة من عمرها. والأخرى محرمة لأن تحضيرها للأكل لم يتم بطريقة صحيحة، كا لفاكهة التي لم يدفع ضريبة العشر عنها أو الحيوانات التي لم تذبح وفقا للقانون الديني. وتدخل في المجموعة الثالثة الأغذية التي حرمت لأنها تشكل انتهاكا أو نجاسة حسب الآية: "لا تأكل رجسا ما" (تثنية ١٤ : ٣).

إن معظم تحريمات الأكل، ما عدا تلك التي تأتي عن طبيعة الغذاء ذاتها، غير قابلة لتبرير عقلاني ولم يبذل الحكماء جهدا لتعليلها. لقد تم تقديم تأويلات عديدة. طوال قرون ،كلها غير معقولة وقليلة الاحتمال، ولا سيما التأويلات الطبية الكاذبة، إنما لا يوجد أي تعليل في الميشناه ولا في التلمود. والتحريمات التي تنطبق على الحيوانات والنباتات، دون المعادن، تعود إلى قوانين التوراة الخاصة بفلسطين والبحوث فيها مجمعة بشكل أساسي في تعليم البذور(زيرايم- Zeraïm) الذي يهتم بالزراعة. هناك بعض التحريمات الشديدة التي تحذر من تناول فاكهة أشجار لم تبلغ الرابعة من عمرها ومن الأنواع المختلفة من الحبوب التي تزرع في آن معا(كيلايم- kylayim)، والأخرى تتعلق بالسنين السبتية، نسبة

للسبت.(شيتاه- chemitah) حيث تترك الأرض بلا زرع وثمارها لحيوانات الحقول، ومنها أيضا تلك التي تتعلق بضريبة العشر. وعموما، فإن كل منتج لم يقدم العشر منه للكهنة، أو للاويين أو للفقراء يكون ممنوعا منعا باتا طالما لم يفِ صاحبه بما عليه.

وتخضع المنتجات من المصدر الحيواني لسلسلة صارمة من التحريمات. فاللافقاريات، باستثناء بعض الجراد المذكورة في التوراة، غير صالحة للأكل. ولكن لا يوجد إلا طائفة يهودية واحدة كانت تحافظ على هذا التقليد ويأكلون أحيانا جراد. كذلك كل أنواع الزواحف محرمة تحريما صارما.

وتذكر التوراة عددا من الوسائل لتمييز الأسماك المشروعة عن الأسماك النجسة. إن الأسماك ذات الزعانف والحراشف وحدها صالحة للأكل وكل نوع آخر يكون محرما. وهذا التمييز يقابل تقريبا التصنيف البيولوجي الشامل للأسماك ذات العظام والأسماك الغضروفية ويعنى التحريم بالنوع الأخير. ولكن، من وجهة النظر البيولوجية، ثمة أسماك كثيرة تملك من صفات الصنفين لقد خلق هذا التصنيف مسائل شائكة. وقد حاول التلمود إيجاد تعاريف أكثر دقة وأن يحددوا الحراشف التي يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار والأماكن التي يجب أن توجد فيها الخ. وكان بعض أنواع السمك موضوعا لمناقشات دامت سنين طويلة فيما بين المدارس الفكرية المختلفة. وعندما أخذت طائفة (توركي- Turquie) بمناقشة هذا الموضوع توسعت المجادلات إلى مجالات أخرى أكثر خصوصية.

إذا ما كانت التوراة تقدم تعريفا واضحا بالنسبة للأسماك، فإن الأمور أصبحت أكثر تعقيدا فيما يخص الطيور. تذكر التوراة قائمة من

حوالي عشرين نوعا من الطيور النجسة، إلا أنه في مرحلة التلمود لم يعد يعرف سبيلا لتحديدها إذ أن التقاليد المتعلقة بالجزء الكبير من هذه الأنواع كانت قد انطفأت منذ زمن طويل. وقد حاول الحكماء أن يبينوا الخصائص البيولوجية القابلة لأن ترشدهم في بحثهم عن قواسم مشتركة فيما بين الأنواع المباحة والأنواع المحرمة وعما يفرق بينها. وقد وجدوا خصائص بيولوجية خارجية عديدة واختلافات تشريحية ونماذج سلوك متنوعة سمحت لهم بأن يهيئوا بضعة تصنيفات بيولوجية طبيعية، ومع ذلك بقي هناك حالات استثنائية كثيرة وكان الحكماء مدركين أن الحل المثالي ليس في متناولهم. فحرموا، والحالة هذه، فقط أكل الطيور الغير موجودة في قائمة الطيور الأهلية التي اعتبرت طاهرة تقليديا، وبهذا الشكل اقتصر الاستهلاك المباح شرعا على الدواجن وبعض الأنواع القريبة منها.

إن تصنيف الثدييات واضح وغير ملتبس. ووفقا للتوراة لا تؤكل إلا الحيوانات المجترة وذات الأظلاف المشقوقة. وهذه الفئة المميزة جدا من وجهة النظر البيولوجية تتضمن العجول، الخراف، الكباش والغزلان ولكن أيضا الزرافات والأوكابي(نوع من الزراف يعيش في أفريقيا). ويلاحظ في النصوص التلمودية موقفا انفعاليا خاصا إزاء أكل الخنزير. إن تحريم الخنزير لا يختلف في طبيعته بشيء عن الذي يحرم أكل لحم الحصان أو الجمل، ومع ذلك يقول التلمود: "ملعون الذي يربي خنازير". وعلى الأرجح أسفر هذا التشديد عن حادث تاريخي أصبح مجهولا. ومن المحتمل أن ردة الفعل العنيفة هذه جاءت نتيجة لمحاولات الصدوقيين في اجبار اليهود على أكل الخنازير وأن يرفعوا بها قرابين. ويحتمل أيضا أنها ترتبط بالواقعة أن

أحد رموز الجحافل الرومانية الشائعة، ولا سيما تلك التي قاتلت في فلسطين، كان يمثل خنزيرا.

وتنضم إلى القوانين الشاملة التي تحرم أكل بعض أنواع الحيوانات القواعد الخاصة التي تحدد القطع الغير صالحة للغذاء من الحيوانات المشروعة. وعلى هذا المنوال يكون الدم موضوعا لتحريم بالغ الأهمية. وتركز التوراة على أن " الدم هو النفس فلا تأكل النفس مع اللحم " (تثنية ١٢ : ٢١).

وفيما يتعلق بالحيوانات ذات الدم الحار فإن الدم يجب أن يصفى قبل أن تؤكل وبعد أن يصير اللحم صالحا للأكل من خلال الطهي وبالتمليح (ميليحاه- meli`hah) نظرا لأن الملح مادة ماصة للرطوبة. ويمكن الحصول على النتيجة نفسها من خلال شي اللحم. ويحرم أيضا أكل شحم الخروف أو العجل (حيليف- helev`). وقد تريث الكثير من الحكماء في هذا الموضوع وبحثوا في وضع تمييز واضح فيما بين الشحم المحرم والشحم المباح على أساس اختلافات تشريحية وفيزيولوجية. هذان التحريمان على صلة بقوانين القرابين: في جميع القرابين التي تعين طريقة تقديمها على المذبح يحتفظ بالدم والشحم ولكنهما غير صالحين للأكل. ثمة حكماء آخرون لم يرضوا بهذا التفسير وقد قدموا تأويلات خاصة بهم لا ترتبط بالقرابين.

هنالك نموذج آخر من المحظورات ينطبق أيضا على الحيوانات ذات الدم الحار ويتعلق بأكل حيوانات مزقتها الوحوش البرية(تيريفوت- terefot). هذا التحريم مذكور بشكل موجز في التوراة، ولكن الحكماء،

لأسباب عملية، وسعوا حقل تطبيقه وناقشوا جوانبه المختلفة. إن تحريم أكل الجثث ينطبق على حيوانات أو طيور لم يتم ذبحها وفقا للطقوس التي تجعل لحمها صالحا للأكل. وقوانين الذبح الطقوسي (شيحيتاه- che`hitah)غير مفصلة في التوراة ولكن الآية: إذا كان المكان الذي يختاره الرب إلهك ليضع اسمه فيه بعيدا عنك فاذبح من بقرك وغنمك التي أعطاك الرب كما وصيتك" (تثنية ١٢ : ٢١) دليل واضح على وجودها. ويبدو أن هذه القوانين قديمة جدا، إذ أن الحكماء لم يستطيعوا الاتفاق في ما يخص معنى بعض كلمات النص. وحسب معناها الأصلي والأكثر شيوعا فقد جاءت لفظة "تيليفاه" دلالة على حيوان كان ممزقا من قبل الوحوش ولكنه لم يمت مباشرة. وقد أخذ الحكماء هذا المفهوم في معانيه الأكثر شمولية ليدخلوا فيه كل حيوان مصاب بمرض أو مجروح جروحا بليغة من قبل الوحوش أو من قبل الإنسان ولا يستطيع الشفاء منها. ويتوسع الميشناه والشرح التلمودي في وصف الحالات الخاصة وقد وضع قواعد أساسية كثيرة لتعريف ال"تيليفاه". وتقول القاعدة الجوهرية أن ال"تيليفاه" هو كل حيوان بدا عليه أنه غير قادرعلى البقاء على قيد الحياة وهذا ما دفع الحكماء لدراسة الصفات التشريحية والفيزيولوجية للحيوانات والطيور من وجهات النظر المختلفة بحيث يتم تحديد العاهات التي تحول الحيوان إلى" تيليفاه". وجدير بالملاحظة في هذا الصدد أن الكثير من الحكماء كانوا قد ألفوا مجموعات خاصة من ال"تيليفاه" لأجل مقتضيات التعليم.

وقد أدى اكثار المسائل الناجمة عن قوانين ال"تيرافوت" إلى التأسيس، في القرون الوسطى، لمهنة " الجزار الطقوسي" (شوحيد-

cho`hed). وكي يستطيع هذا الجزار مزاولة مهنته كان يجب أن يخضع لتدريب جدي: تجهيز الأدوات، دراسة نماذج ال" تيليفاه" المختلفة الوسائل لتمييز الانحرافات عن القاعدة التي تجعل الحيوان غير صالح للأكل أو بالعكس تلك التي يمكن إغفالها. وبينما كان في مرحلة التلمود باستطاعة أي رجل أن يذبح الحيوانات فقد أصبحت هذه المهمة مع الزمن من نصيب المختصين المتدربين لهذه الغاية. وكان الجزار الطقوسي عند الكثير من الطوائف يأتي مباشرة بعد الحاخام رتبة وأهمية، وبالعادة أصبح الجزار الطقوسي يعطى إجازة خاصة (قابالاه- kabbalah) تثبت معرفته وخبرته. وفي بعض الطوائف كان باستطاعة النساء تقلد هذه الوظيفة.

هناك تحريم آخر يخص أيضا الثدييات والطيور وهو التحريم الذي ينهي مزج الدم مع الحليب. وقد تم صياغته شرحا لمقطع من التوراة يقول " لا تطبخ جديا بحليب أمه" (خروج ٢٣ : ١٩) في وقت مبكر جدا، على الأرجح في متوسط مرحلة الهيكل الثاني، كمنع طبخ لحم حيواني بالحليب. وقد اتسع تطبيقه مع الزمن ليشمل. ابتداء من مدرسة (هيليل) و(شماي). لحم الطيور. وقد أدى الخوف من خرق هذا التحريم إلى وضع قواعد وقوانين عديدة مرصودة لتعيين أطباق اللحم والحليب بحيث لا يقدمان معا في الوجبة نفسها وأن تترك فترة زمنية معينة بين شرب الحليب وأكل اللحم أو العكس. وقد ولدت القوانين الغذائية عادات مختلفة حتى تقدم أحد الحكماء بالملاحظة التالية: "إنني إبن غيرجدير بأب فاضل (حرفيا: الخل ابن النبيذ). لو كان أبي مكاني ما كان ليشرب حليبا إلا بعد مرور أربعة وعشرين ساعة من وجبة اللحم. وأما أنا فلم أمتنع عنه إلا بين

وجبة وأخرى." وهذا الخوف من رؤية الحليب ممزوجا باللحم أدى إلى تعيين آنية منفصلة لكل نوع من هذا الطعام.

إن التحريمات الغذائية مفصلة لدرجة جعلت معها الشرح المتعمق ودراسة هذه التفاصيل ضرورية. وفي كثير من الأحيان لم يكن ممكنا تحقيق هذا الأمر بشكل مجرد فقد كان يستدعي تجارب وبراهين تجريبية. وكان يجب على كل عالم مختص بالقوانين الغذائية أن يعمل لفترة في المسلخ لكي يتعلم معالجة الحالات الخاصة. وقد أضيفت إلى هذه الجوانب التقنية قضايا على مستوى نظري كانت تظهر في حال الشك أو امتزاج المواد ومجالها يتجاوز إلى حد بعيد حقل التغذية الضيق، إذ نجدها في كافة مجالات القانون الديني التي تعالج المحظورات. ان مسألة البدء بسيطة: نحن نعلم أن ثمة موضوع محرم لسبب أو لآخر ولكننا لا نعلم ماذا نفعل في حال الشك. وقد تطرح هذه المسألة بشكل أكثر تعقيدا: ما العمل إذا كانت المادة المحرمة ممزوجة بمواد صالحة شرعا؟ ما القرار الذي يجب أن يؤخذ بخصوص قطعة من اللحم لا يعرف مصدرها ولا حالتها بالضبط؟ هذا السؤال يمكن أن يطرح بصيغة أكثر تعقيدا: ما العمل اذا امتزج منتج محرم بمنتجات مشروعة؟ هنا يعتمد التلمود على التشابه مع المعالجة التي تطبق على شيء ضار. ومن وجهة نظر القانون الديني ممنوع تناول مواد أو فعل أي شيء يمكنه أن يعرض الحياة للخطر ويحذر من هذه المواد والأفعال. وكان الحكماء يتبنون عادة مواقف صارمة عندما يشتبهون بوجود خطورة ما وينصحون معاونيهم بتجنب كل حالة غير مؤكدة. ولكن هنا تتدخل بعض التساؤلات التطبيقية وكان يجب أن يأخذ الحكماء بعين الاعتبار أن

بعض المواد يمكنها أن تصبح محرمة أو خطرة بوجود بعض الاحتمالات أو الأوضاع. وإذا كانت مادة ما ممزوجة بالأخرى، فهل يجب أن يعتبر النهي (أو الخطر) لاغيا ابتداء من نسبة معينة اعتمادا على أن كمية قليلة قد لا تكون مؤذية؟

دفعت هذه الأسئلة الحكماء إلى تأسيس منهج خاص بالاحتمالات ووضع سلسلة من القواعد تقدم حلولا لأنماط المسائل المختلفة. وأثناء المناقشة حول القانون الديني القابل للتطبيق كانوا يستعينون —عند الاشتباه— بطرق مختلفة لطرح الأسئلة. وكان المبدأ الأساسي أن الأغلبية تسيطر وقد كانوا يرجعون إلى هذه القاعدة في معظم الأحيان، ولكنه كان يحدث أن تحتاج هذه القاعدة إلى مزيد من التفصيل: في بعض المجالات لم تكن الأغلبية العادية كافية وفي حالات أخرى، ولا سيما فيما يخص المسائل البالغة الخطورة، كان الأمر يتطلب أغلبية ساحقة. ثمة مسألة أخرى كانت تطرح هي مسألة نجدها اليوم بصورة مختلفة في الدراسات الإحصائية. إذا كنا نتكلم عن الأغلبية والأقلية فوفقا لأي نموذج أو باختيار أي معيار نفعل ذلك؟ وما العينة التي نقرر على أساسها موقفنا؟. منذ مرحلة المشناه اعتبرت المعالجة لمسألة كلاسيكية نموذجا لحل يمكن تطبيقه في كافة الحالات. لنفترض أن حوانيت كثيرة في منطقة معينة تبيع لحما ،الأقلية تبيع "تيليفاه" والأغلبية— لحما صحيحا طقسيا .ان وجدت قطعة من اللحم في الجوار، فهل يجب اعتبارها مخبأة أو " تيليفاه". هنا يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار ثوابت كثيرة، ومنها مسألة " الأغلبية والقرب" (روف أو- كاروف، rov o-karov). هل يجب أن يتم فحص قطعة اللحم تبعا للحانوت

الأقرب منها أو تبعا لحالة معظم الحوانيت (أو المشترين)؟ كما يتعلق بقضية الخاصية الخطرة للعينة .مسألة النسبة(كافوا- kavou`a) : كم يجب أن تكون نسبة رجحان الأغلبية في حال لم تكن العناصر مستقلة كليا بعضها عن بعض وان كان بمقدور أي عامل آخر أن يؤثر على التجانس الكلي؟ ويشير الحكماء فيما يخص هذا الموضوع إلى أنه في حال أمكن التأكد من أن العينة ليست نتيجة لمصادفة لاتعود الأغلبية الإحصائية موضع ثقة ويجب أن يرد الشك إلى دائرة منطق الشك الأولي أو الاحتمال بنسبة متساوية.

تعود مسألة المزج والاختلاط إلى الصنف نفسه. على ماذا يجب أن نعتمد إذا امتزجت مادة ما محرمة بمواد مشروعة ؟ وهنا أيضا المبدأ الأساسي في أن الأغلبية تتفوق والأقلية تعامل كما لو أنها معدومة. ولكن في هذه الحالات من المناسب أن يثبت أن الخليط من نوع يسمح بالتأكد من أن عناصره تنتمي إلى الأغلبية ذاتها. ولهذا السبب لم تعالج بنفس الطريقة خلائط المواد الصلبة والسوائل. كانوا أحيانا يعتمدون الطعم معيارا حاسما، وكلما كان ذلك ممكنا، كان يجرى فحص لمعرفة فيما إذا كان طعم المادة المحرمة محسوسا أم لا في الخليط المتهم. وعمليا كان الحكماء يوكلون هذه المهمة لطباخين مختصين غير يهود. أحيانا كانت غالبية بسيطة كافية وأحيانا أخرى كان يتطلب رفض المادة المحرمة أغلبية أكبر. وكانت النسبة المطلوبة عادة واحد من ستين. ولكن كان يحدث أن تتطلب نسبة مئوية منخفضة إلى واحد بالمئة وأقل أيضا. وإذا كان الأمر يتعلق بتحريم في منتهى الصرامة لم يكن يقبل الحكماء احتمال انعدام

المادة في الجسم ويقولون أنها :"لا تزول حتى بنسبة واحد بالألف". كما كانوا صارمين جدا فيما يتعلق بالتحريمات التي تتضمن حدا من الزمن، التحريمات التي تكون شروط اتلافها غير قابلة للوثوق بها بقدر ما كان يتخللها من الشك.

وقد أصبحت هذه المسائل وبعض المسائل الأخرى كتلك المسائل المتعلقة بالقوانين الغذائية والتي تطرح نفسها لتصبح قوانين دينية بسيطة موضوعا لبحث لا ينتهي أبدا. وحتى قضايا سهلة نسبيا في الحياة اليومية كتنظيف الآنية التي طبخت فيها أطعمة محرمة كان بإمكانها أن تدخل الحكماء في متاهة أسئلة كثيرة ابتداء من قضايا قانونية دينية عملية تعالج النسب الضئيلة جدا من المادة المحرمة التي قد تدخل في المواد التي صنع منها الوعاء.(من المواضيع التي تتطلب معارف دقيقة في الكيمياء والفيزياء بحيث يتم إدخال تمييز يقوم على طبيعة المواد المستخدمة في صناعة الآنية) وصولا إلى قضية معرفة المدة الزمنية التي تبقى المادة محرمة خلالها. وإذا خضعت هذه المادة للتحول بتأثير عمليات مختلفة، فهل يمكن أن نعتبر أن طبيعتها قد تغيرت بما يكفي لتصبح صالحة؟. وكان الحكماء يستندون إلى سلسلة من "الاستدلالات بنفي الخطأ" من أجل إثبات أن المادة المحرمة لم تعد فقط صالحة للقبول (هيتير- heter) وإنما تتلف بحيث لم يعد يسري مفعول التحريم عليها. وتأتي بعدها مسائل متعلقة بنسبة المواد المحرمة داخل الخليط وتلك التي تعود إلى طبيعة الموضوع المحرم وإمكانية الحصول على خليط خالٍ من العيوب.

إن القوانين الدينية التي تثيرها القواعد الغذائية معروضة بإسهاب في بحث (حوليم- Houlim`) في التلمود ، ولكن الجوانب الأكثر شمولية التي تمس مجالات الشريعة الدينية العديدة تظهر في كل البحوث تقريبا وتشكل موضوعا لدراسة معقدة ولكنها شائقة.

XXIII
الطهارة والنجاسة الطقوسية

تحتل القوانين الخاصة بالطهارة والنجاسة بحثا كاملا في الميشناه وتشكل مجموعة أكثر استقلالية من قوانين القرابين. وتؤلف بحثا مستقلا ربما هو الفصل الأكثر غموضا في التلمود . ومع أن هذه القوانين الدينية قد نوقشت في مقاطع تلمود بابل المختلفة وفي تلمود أورشليم، وإذا تركنا جانبا بحث (نداه- Nidah) الذي جاء تلبية لحاجات عملية ماسة، نستطيع القول بشيء من التأكيد أنه ليس هناك شروح وافية تتعلق بهذه القوانين. إن عدم الاهتمام الظاهر هذا يفسر ،في الواقع، أن هذه القوانين كان يسري مفعولها بشكل أساسي في فلسطين وفي العصور التي كان فيها الهيكل موجودا . وفي غياب الهيكل والقرابين لم يعد هناك سبب للالتزام بقوانين الطهارة. ومهما يكن من أمر، في الوقت الذي لم تعد تقدم القرابين فيه كان من المستحيل مراعاة جملة هذه القوانين الدينية.

وتمثل قوانين الطهارة في جوهرها شبكة معقدة وموحدة من قوانين متصلة بعضها ببعض في سياق منهج منطق خاص. ومع أن التوراة تخصص لها مساحة واسعة، فهي لم تقدم أي تأويل وشرح لها . وكان يروى في مرحلة الميشناه أن (الرابان يوحنان بن زكاي) استطاع ، بفضل أجوبته

المشفوعة بالحكمة، أن يقنع شخصا غير يهودي بقيمة هذه القوانين الكبيرة، ولكن تلاميذه سألوه قائلين: "لقد أقنعته هو بسهولة وأما نحن فما عندك لتقوله لنا؟ فأجاب الربان يوحنان: إن أحكامي لم تكن مبنية على اعتبارات منطقية بل تنتسب إلى تلك المجالات التي قال فيها المقدس، ليتبارك اسمه: "لقد وضعت لكم قوانين ومراسيم ولا حق لكم أن تتأملوا فيها". وبالفعل إن هذا التشريع معقد جدا ويحتوي على كثرة تفاصيل يبدو أنه تم وضعها بشكل عشوائي ومن غير قصد منطقي.

ومع ذلك، فإنه يمكن إبراز نظام هذه القوانين استنادا إلى بعض المبادئ الأساسية. وجدير بالذكر في المقام الأول أن مفهوم الطهارة والنجاسة لا يمت إلى النظافة والصحة بصلة. وقد تكون مراعاة قوانين الطهارة من نواحٍ مفيدة للصحة الجسدية ولكن الصحة ليست باعثها ولا تعليلها. ويبدو أنه من الممكن إبراز مجالين في المفهوم العام: من جهة الحياة التي تبلغ أكمل تعابيرها في كل ما يتصل بالقداسة (التي تدرك كمصدر الحياة الأصلية)، ومن جهة ثانية الموت والعدم المدركين كنقيضين للحياة والطهارة. ونستطيع القول بشكل عام أن كل ما هو حي وسليم لا يحتوي على النجاسة وأن النجاسة تزداد تدريجيا مع اقتراب الجسم من الموت. إذاً فإن أكثر الأشياء نجاسة أو "أهم أسباب النجاسة" (أفي أفوت ها- توما- avi avot ha-touma) على حد تعبير التلمود، هي الجثة، ويأتي بعدها ضحايا البرص، المصابين بالتعقيبة أو السيلان (زافيم- zavim)، والجثث الحيوانية والزواحف. والشيء النجس ليس نجسا بحد ذاته وحسب، بل لأنه ينقل قذارته أيضا إلى الأشياء التي على تماس به. وكلما كانت درجة قذارة هذا

الشيء أكبر كلما ازدادت قدرته على تدنيس أشياء أخرى بطرق مختلفة. فالجثة، على سبيل المثال، تلوث كل من يلمسها وهذا بدوره يفسد لدرجة يتحول معها إلى مصدر للتدنيس بحد ذاته. وتنتشر القذارة بشكل عام عن طريق لمس الشيء النجس وأحيانا يكون كافيا مجرد البقاء معه تحت سقف واحد أو نقله بدون لمسه.

ليست كل الأشياء قابلة للدنس، فكلما كان الشخص أو الشيء الذي لمس مصدر التدنيس سريع التأثر كلما ازدادت قابليته للدنس. بعض الأغذية والمشروبات تتلوث بسهولة، الأشياء الخشبية والمنسوجات تكون أقل تأثرا منها بقليل،و المعادن تكون حساسة لبعض أنواع التدنيس فقط. وإنما الحيوانات والنباتات في مرحلة النمو والأشياء الغير متممة لا يمكن تدنيسها. وحسب القانون الديني الذي تغير قليلا بقرارات أكثر حداثة، لا يسري مفعول قوانين النجاسة إلا على اليهود. وغير اليهود غير قابلين للتدنيس ولا يستطيعون نقله.

ثمة أشكال مختلفة للتطهير حسب طبيعة العامل المنجس وطبيعة الموضوع المنجَس.فالفخار، على سبيل المثال، لا يمكن تنظيفه ويجب أن يحطم بينما الآنية الأخرى تكون قابلة للتطهير وفقا لأساليب مماثلة لتلك التي يستخدمها الإنسان.و لكل أنواع التطهير عنصر مشترك: الغطس في الماء.

ووفقا للتوراة يجب أن يتم الغطس في النبع أو في أي مصدر آخر للماء (ميكفيه مايم- mikveh maim)، وقد اختصرت هذه العبارة لاحقا على "ميكفيه" فقط وأصبحت اللفظة دلالة على المكان الذي خزن فيه الماء

بكمية كافية لتلبي حاجات التطهير. يدخل الشخص المدنس فيه ويغطس كليا فيغتسل إلى حد ما من نجاسته. ليس الغطس في ال"ميكفيه" مسألة نظافة إجبارية. وبما أن نبع التطهير خزان طبيعي فقد توجب في العصور القديمة استخدام الماء الراكد المتجمع في بعض المغاور والذي لم يكن صحيا دائما. وقد بدأوا بتشييد أبنية خاصة وتمديدات أكثر رفاهية وضعت تحت تصرف المستحمين منذ مرحلة الميشناه.

وحتى عندما لم تعد تطبق معظم قوانين التطهير لم يفقد ال"ميكفيه" أهميته. وكانت النساء تستخدمه من أجل تطهيرهن من النجاسة الطقوسية للدورة الشهرية والنفاس وكان الرجال يطهرون فيه قبل الدرس والصلاة. لكن فريضة الغطس لم تعد جبرية على الرجال منذ مرحلة التلمود. ومع أن مرسوم الغطس يعزى إلى عزرا فإن هذه الممارسة كانت قد ألغيت في الحقيقة. وعندما تعزز التيار القبلاني (cabaliste) في اليهودية مع الزمن استعاد الغطس بعضا من معانيه من جديد باعتباره وسيلة التطهير الروحي وبات يمارس حتى اليوم من قبل الحاسيديين (`hassidim).

إضافة إلى الغطس الذي هو عنصر أساسي لكل أنواع التطهير كان هناك طقوس خاصة بالنسبة لبعض أنواع النجاسة. اذ لايمكن أن يتطهر الأبرص والمرأة تطهيرا تاما بعد الولادة دون تضحية ليس من أجل التكفير وإنما من أجل التطهير. ولا تغسل قذارة الموت (الأكثر خطورة ولكن أيضا الأكثر شيوعا) إلا بالرش بماء ممزوج برماد عجلة صهباء. وطقس هذا التطهير موصوف بتفصيل دقيق في التوراة، ولكن طقس محرقة جثة العجلة

الصهباء، نظرا لأهميته وللصعوبة الكبيرة في تأمينها، لم يتم أداؤه حسب الميشناه إلا ثمان مرات في تاريخ اليهود. وقد تلاءم هذا الطقس على مدى قرون مع بعض القيود والشروط التي وضعت من أجل التركيز على عمق معانيه الرائعة. وفي مرحلة التلمود كانت جثة العجلة الصهباء تحرق على جبل الزيتون مقابل الهيكل، وكان هذا أحد الأسباب التي جعلت هذا المكان مقدسا. وكان هناك جسر خاص يصل جبل الهيكل بجبل الزيتون لتجنب تلوث محتمل في الطريق. وكان رماد العجلة الصهباء (أو بالأحرى، رماد جميع العجلات الصهباوات) يحتفظ به بعناية فائقة ويستخدم لتطهير أولئك الذين تنجسوا بلمس الميت. وقد بقي هذا الرماد موجودا زمنا طويلا بعد تدمير الهيكل- ثلاثمئة عام حسب البعض- لأجل هذا الطقس. وعندما لم يبق منه شيئ أصبح متعذرا تطهير النجسين ولم يعد ثمة سبب منطقي لمتابعة قوانين التطهير. ومنذ القرون الوسطى اعتبر "أننا منجّسون كلنا بالموت" بشكل مباشر أو غير مباشر إلى حد أصبح معه مستحيلا مراعاة القوانين.

وكانت قواعد التطهير تطبق فقط على ما له صلة مباشرة بالقرابين والأشياء المقدسة ولم يطالب القانون الديني أي شخص أن يكون طاهرا، باستثناء أعضاء الطائفة الكهنوتية (كوهانيم- kohanim) الذين كان محظورا عليهم لمس الجثث. ولازال هذا التحريم ساري المفعول، فالمتحدرون من أسر كهنوتية لا يحق لهم التعامل مع الجثة إلا إذا كانت — حسب ما تذكر التوراة- لأحد أقربائهم المقربين أو لرجل وجد ميتا على جانب إحدى الطرقات وليس له أحد يدفنه (ميت ميسفاه- met mistvah).

ولم يكن يستطيع أي شخص نجس أن يدخل الهيكل أو أن يشترك في العبادة. ومن ينتهك هذه القاعدة كان يعاقب أشد العقوبات. ولم يكن الكهنة يستطيعون أن يأكلوا أيا من العطايا المقدمة في الهيكل اذا لم تكن طاهرة تماما. من الواضح اذا أنه في عهد الهيكل كان يجب على كل شخص حامل قربان أو داخل الهيكل بقصد الحج أن يتطهر قبل ذلك. وكان يجب أيضا أن يطهر الكهنة وعائلاتهم لكي يصبح بإمكانهم تناول قرابينهم. وكانت الساعة التي يتناول الكهنة القرابين فيها بعد تغطيسهم في الماء وتطهيرهم منظمة لدرجة اعتبرت معها إشارة لتحديد الوقت في النهار.

ومع أن معظم أعضاء الطائفة لم يطالبوا بأن يبقوا في حالة الطهارة،فقد كان يوجد بينهم أولئك الذين يلتزمون بقواعد التطهير الطقسي أملا في أن يعيشوا حياة أكثر كمالا، لأن الطهارة كانت تدرك كحالة كمال. وكان يوجد بينهم بعض الأشخاص الذين يراعون القوانين بدقة كبيرة ولم يأكلوا إلا أطعمة اعتبرت طاهرة بما يكفي ليتناولها الكهنة، كما كانوا كثيري العدد أولئك الذين " يأكلون الأطعمة العادية(حوليم- houlim`) وفقا لقواعد التطهير". ويبدو أن عددهم كان كبيرا جدا إذ أنهم أسسوا حركة اجتماعية- دينية خاصة بهم عرفت باسم " الرفقاء" (حافريم- haverim`). ومجموعات " الحافريم" الذين ابتكروا طقوس محددة للتنسيب كانت مختلفة في تكوينها: يبدو أن معظم تلاميذ الحكماء كانوا يشتركون فيها بين وقت وآخر رغما من أن رؤساء الأكاديميات فقط كان يمكنهم أن يصبحوا أعضاء فيها دون المرور بطقوس خاصة. وكان يسمح للنساء بالانتساب أيضا وقد تم التركيز على أن زوجة ال"حافير" تكون هي

أيضا"حافير". وكما يبدو كانت الطوائف الإيسينية على علاقة وثيقة مع ال"حافيريم" ولكنهم كانوا ميالين إلى الزهد وهذه لم تكن حالة معظم ال" حافريم".

وبعد اختفاء رماد العجلة الصهباء لم يعد ممكنا الامتثال الكامل لوصايا التطهير فألغيت لأسباب عملية. ومع ذلك بقي هناك قاعدتان قابلتان للتطبيق: تلك التي تتعلق بالنجاسة النسائية بسبب (الدورة الشهرية والولادة (نداه- nidah)). والقوانين المرتبطة بالنجاسة وتطهير الكهنة. وتنعكس نجاسة (نداه) على العلاقات الزوجية لأن الاتصال الجنسي يبقى ممنوعا طالما بقيت المرأة نجسة. ومنذ مرحلة الميشناه كانت أغلب خزانات ماء التطهير (ميكفاه) معدة لهذا النوع من التطهير. وليس غريبا، والحالة هذه، أن ال(نيداه- Nidah) كان البحث الوحيد في التعليم (توهاروت- Toharot) الذي خصص له كل من تلمود بابل وأورشليم شروحا وتفسيرات.

وقد احتفظ أيضا بتحريم نجاسة الكهنة الناجمة عن لمس الموتى، لأسباب خاصة أيضا. والكهنة، اليوم كما في الماضي هم نجسون كباقي إسرائيل، بملامستهم الموتى أكان بشكل مباشر أم بواسطة أناس آخرين. ولكن تحريم التوراة لا يخص شخص الكاهن وحسب بل وأعماله أيضا، ولهذا السبب بقي هذا القانون محترما حتى بعد اختفاء ممارسة قوانين التطهير.

XXIV
الأخلاق والقانون الديني

القانون الديني اليهودي (الهالاخاه- halakhah) في جوهره ذو طبيعة حقوقية، ولكنه يتضمن بتكوينه عناصر أخلاقية ومفهوما معينا للعالم والحياة. ويشبه بصيغته الشاملة وطبعه الصارم شرائع أخرى غير قابلة للتكيف مع كل حادث متوقع أو كل ظرف جديد.

يتساءل التلمود عن سبب خراب الهيكل الثاني في الوقت الذي كان فيه اليهود يعيشون حياة مستقيمة ويقرؤون التوراة.و يلاحظ بمرارة أن"أورشليم دمرت فقط لأن شعبها كان يتبع شريعة التوراة بمنتهى الدقة". هذه العبارة المحيرة معقدة. لقد عوقب أهل أورشليم لأنهم لم يحكموا إلا بمقتضى قوانين التوراة ولم يبجلوا التساهل. والمقصود أن القوانين السارية رغما من أنها مفروضة على كل إنسان، فإن ثمة أسباب لتخفيف قسوتها في بعض الحالات تطبيقا للرحمة. وإن لم يطالبوا من لهم صلاحية إصدار الأحكام بالاعتدال فإن سلوكهم يبشر بقدوم الدمار. وعليه فإن القانون، ولا سيما الإجراءات التي تنظم العلاقات بين شخص وآخر، ليست إلا إطارا خارجيا يحيط بأطر داخلية أخرى تستدعي أيضا مراعاتها. ومبدأ الإنصاف، الذي هو مبدأ غاية في الأهمية في الديانة اليهودية، لا يفقد من قوته وإنما ثمة عوامل أخرى تدخل بعين الاعتبار وتخفف من قسوة القانون.

إن القانون اليهودي مؤسس أيضا على أمر التوراة: " لا تيسر أمر فقير" الذي يمنع تحريف العدل حتى من أجل مساعدة فقير. ومجرد وجود الأمرعلى هذا الشكل الذي لا مثيل له في حوليات القانون، يقدم دليلا على أن الميل إلى التعاطف مع الفقراء كان قويا لدرجة أصبح معها مناسبا تحذير الشعب منه. وترشد التوراة القاضي النزيه إلى الموقف الذي يجب تبنيه إزاء دعوى فقير ضد ثري. فعليه أن يحكم بموجب القانون وأن يجبر أحيانا الفقير على أن يفي ديونه، ولكنه يجب في هذه الحال أن يعوضه من حسابه. إن قاعدة الرحمة هذه- (لي- فنيم مي- شورات ها- دين- li-fnim mi-chourat ha-din)، حرفيا " داخل حدود القانون"، لا يمكن تطبيقها بشكل عام وإنما تمثل نوعا من القانون الداخلي كان يحترمه الذين يسعون إلى منازل روحية رفيعة. وجدير بالذكر أن هذا القانون لا يضمر تجاهل الحدود بين الخير والشر أو إلغاءها وإنما يذكر فقط بضرورة الرحمة وإنكار الذات.

ويبدو أن هذا المجال من القانون الديني (هالاخاه) كان يدعى عموما: ميشناه الحاسيديم. ويظهر بهذه التسمية أحيانا في بحث أخلاق الآباء (أفوت- Avot) في تعليم الأضرار (نيزيكين- Nezikin). إن بحث "أخلاق الآباء" مثال حي على تعليم أخلاقي يتجاوز مجال تهذيب الأخلاق البسيط ويشغل مكانا في المؤلف القانوني غاية في الجودة وهو الميشناه ذاته. بعكس مجموعة القوانين القضائية العامة، لا تنطبق الفرائض المذكورة في هذا البحث على كل الناس ولكنها كانت ذات قيمة كبير بالنسبة للذين يرغبون في الوصول إلى ما وراء القانون الديني، إلى تلك الدائرة الداخلية، إلى ذلك المجال الموجود " داخل القانون".

إن (الحسيد) من وجهة نظر التلمود هو الرجل الذي يسلك ويتصرف "ضمن القانون". ونستطيع توضيح ذلك من خلال رواية يعرضها التلمود بعد المناقشة حول القوانين المرصودة لمسؤولية العمال والحرفيين تجاه الملكية التي يعملون فيها. وقد لخصت هذه المناقشة في الإقرار بأنه في كل حالة حدوث خسائر تعزى إلى إهمال العمال يكون هؤلاء ملزمين بتعويض صاحب الملكية عنها. وهنا تأتي رواية عن حكيم استأجر عمالا لينقلوا جرار النبيذ من مكان إلى مكان آخر. أظهر العمال إهمالا وكسروا الجرار، فاستحوز صاحبها الذي كان يتصرف وفقا للقانون على ثيابهم كضمان له حتى تعويض الخسارة. إلا أن العمال راحوا يشتكون إلى الأمورا العظيم (راف) فأمر هذا الحكيم الذي كان تلميذا له وعضوا في أسرته، أن يرجع الثياب للعمال. قبل الحكيم بحكمه ولكنه سأل: أهكذا يقول القانون؟ فأجاب (راف): " نعم. لأنه قيل " عليك أن تسير على درب الفضيلة". فقال العمال عندئذ أنهم أناس فقراء وأنهم عملوا يوما كاملا دون أن يدفع لهم أجورهم. فأمر(راف) تلميذه بأن يدفع لهم رواتبهم، فسأل الحكيم ثانية: أهكذا يقول القانون؟" فإجاب (راف): " نعم، إذ قيل أنه يحمي دروب العادلين." .من الواضح أن هذا الحوار يجب أن يفهم كتوجيه يعطيه الحاخام لتلميذه ليبين له أن(ميشناه الحاسيديم) ليس اختيارا حرا فقط وانما هو أيضا واجب على كل رجل من أمثاله يستطيع أن يستغني عن الربح ويسعى إلى أن يحقق أكثر مما يملي عليه القانون الجامد..

تهتم بعض بنود القانون المدني بقضية المسؤولية الأخلاقية في حالات "يعفى فيها المرء من نواميس الأرض ويخضع لحكم الرب" بمعنى أن مسبب

الخسارة الذي لا يتحمل مسؤولية يمكن أن تطالبه بها المحكمة يكون ملزما أخلاقيا بأن يعوض المنكوب. إن القوانين المتعلقة بالأضرار تنطوي على الكثير من التوصيات الأخلاقية، مما جعل أحد الحكماء يقول أنه إذا أراد أحد ما أن يتبع دروب التقوى فما عليه إلا أن يتعهد بتطبيق القواعد المذكورة في هذا المجال.

وتلقى الضغوط التي تمارس تأثيرها داخل وخارج مجال القانون تعبيرا عميقا لها في رؤية عميقة لقوانين الأولوية وحق التصدر الأساسية. وقد أثبت في مجالات كثيرة أنه عندما يقع خلاف فيما بين التزامين متماثلين يجب أن يكون لبعض الأشخاص أسبقية على أشخاص آخرين وذلك بناء على المعيار الشرعي القائل: "ما لك له أولوية على ما لغيرك". أو بتعبير آخر، ما من أحد ملزم بتحمل خسارة من أجل مساعدة صديق. وإذا كان رد شيء مفقود إلى صاحبه يتطلب ممَن عثر عليه ضياع وقت ومال، فإنه غير ملزم بأداء هذا الواجب. والأمرالذي يتضمن تطبيقا أكثر شمولية لهذه القاعدة هو أنه في حال تعارض المصالح يكون " لحياتك حق التصدر" ولكن هنا أيضا يحذر القارئ من تطبيق القاعدة بدقة أكثر مما ينبغي ويدلي بآراء مختلفة فيما يخص التزامات أناس من مختلف المستويات. فالتصرف الذي يعتبره رجل عادي شرعيا وعادلا يكون غير مقبول عند رجل ذي مكانة أرفع. ثمة حكمة تلمودية تعكس هذه العقلية وتحكم على الناس بحسب علاقتهم بالملكية وتقول: " من يقول: ما لك هو لي وما لي هو لي- يكون رجلا شريرا؛ ومن يقول - ما لك هو لك وما لي هو لك- يكون رجلا تقيا؛ أما من يقول- ما لك هو لك وما لي هو لي- يكون رجلا

معتدلا. إلا أن البعض اعتبر أن هذه القاعدة تليق بأهل (سودومة)، أي أنها قاعدة فظة. هنالك أذاً توتر فيما بين الرأي المطابق لقانون (ما لك هو لك وما لي هو لي) والالتصاق الأعمى بتطبيق القانون حرفيا في كل الظروف حيث تصبح هذه القاعدة " قاعدة سودومة".

بحسب تقليد أسطوري، ليست (سودومة) مركز الفساد الهمجي والشامل قسرا وإنما هي مكان كان التشريع فيه سيئا باعتباره خليطا من وحشية ومراعاة مفرطة للقانون. إذا كان رجل قد تنصل من ضمان شفهي وسحب قوله فليس ثمة محكمة تستطيع إجباره على أن يفي بوعده إلا أنه يصبح عندئذ ملعونا، إذ أن "الذي عاقب سودومة يعرف كيف يعاقب رجلا لم يف بوعوده". وبصورة عامة فإن الذي يصر على حقه الشرعي في أن يحرم أحدا آخر من الربح في حين أنه لم يخسر شيئا يتهم ب" تصرف سودومة" (ميدات سودومة- midat Sdom).

كانت المحاكم اليهودية معروفة بتدخلها لصالح الذين وجدوا أنفسهم محرومين من الربح في حين أن الذي كان يحاول كل ما في وسعه أن يمارس حقوقه لم ينتفع بشيء. وكانت المحكمة تفرض أحيانا التسديد وأحيانا أخرى تهين علنا الرجل الذي يتصرف بمثل هذه القسوة. وكان يحدث أيضا أن تتصرف المحكمة بصرامة أكثر مع أناس قدمت ضدهم شكاوى ذات طبيعة أخلاقية، فالذي يعامل الآخر معاملة سيئة مستغلا حقه الشرعي غالبا ما كان يعاقب من قبل المحكمة التي كانت تستخدم حينئذ كامل سلطتها القضائية وتحكم عليه بموجب بعض القوانين القاسية التي لم يكن يسري مفعولها عادة.

وكان الموقف الذي يجب أن يتبناه إنسان وجد نفسه في وضع لا يستطيع منه خلاصا دون أن يسلم إنسانا آخر للقضاء والقدر يطرح دائما مسألة صعبة ومؤلمة. ويقدم التلمود على هذا المنوال مثل طائفة مهددة بالإعدام الجماعي إن لم يسلم أعضاؤها شخصا يوجد بينهم. ويقر القانون الديني (هالاخاه) أنه في مثل هذا الوضع يجب أن تضحى الجماعة بنفسها كاملة ولا تسلم أحدا من أعضائها. ولم يكن التسليم مسموحا إلا في حال تم التأكد أن المطلوب كان مجرما يبحثون عنه. ولكن حتى هنا لا تقبل الأمور الجزم ولا يكون القرار الأخلاقي واحدا في كل الأحوال. ويذكر الحكماء حالة رجل كان متهما بقتل أميرة رومانية فهرب واختبأ عند طائفة معينة. وعندما عرفت السلطات بوجوده عند هذه الجماعة هددت الكل بالموت إن لم يسلموا المجرم المطلوب. ولما أصبح واضحا أن الخطر يهدد الطائفة بالفعل ذهب الحكيم المحلي لمقابلة الرجل الفار وأقنعه أن يسلم نفسه. ولكن النبي إليا الذي كان يظهر عادة يوميا لهذا الحكيم انقطع عن زياراته إليه. وعندما قام الحكيم بالصلوات والصيام أملا بعودة النبي تكلم أليا وقال له أنه لن يعود إليه أبدا لأنه كان مسؤولا عن موت ذلك الفار. فاحتج الحكيم قائلا: " لكن هذا كان تعليمك! " (أي قوانين الميشناه تسمح بهذا). فأردف أليا: " ولكن أهذا هو ميشناه الحاسيديم؟" وبتعبير آخر، فإن الفروض على الرجل ذي الشأن الكبير أكثر سموا منها على عامة الناس.

ثمة مثل شهير آخر ذكره الحكماء يعالج قضية مماثلة: كان رجلان يسافران في الصحراء، وكان لدى أحدهما كمية من الماء بالكاد تكفيه

ليصل إلى مكان مأهول ولو تقاسما الماء لمات كلاهما. ما الذي يجب فعله؟ لقد ناقش الحكماء هذه المسألة طويلا وكان القرار الذي تم القبول به بمثابة قانون: "من كان لديه الماء يجب أن يحتفظ به لنفسه وينقذ حياته" وفقا للمبدأ القائل أن" لحياته حق التصدر". ومع ذلك أكد الحكماء أن هذا القرار الهالاخي لا يناسب إلا الناس العاديين، وإنما على الحكيم أن يقسم الماء حتى وإن كان مدركا تماما أن هذا الخيار سيقوده إلى الموت.

وهذه المسائل التي يقال أنها تعالج أحيانا العلاقة بين "الحقيقة" و"العدالة" لم تكن سهلة الحل دائما هل كان يجب أن يفضل العدل (الذي هو الحقيقة) على التراضي (الذي يجلب السلام) أم أن الحقيقة دائما مستحيلة المنال؟ وكان بعض الحكماء يعتقدون أن الحقيقة نقيض التراضي وأن على القاضي أيا كان ألا يقترح التراضي بين المتنازعين الذين يحضرون إليه بينما كان البعض الآخر يرون أن الحل الوسط أفضل من الحكم القضائي الذي مهما كان عادلا يضر أحد الطرفين. وقد تجلت خلاصة القانون الديني اليهودي في هذه النقطة كما يلي: من المفروض أن يقترح القاضي حلا بالتراضي قبل أن يسمع حجج الخصوم أو عندما لم يستطع أن يكون رأيا واضحا في صحة حجج الخصمين، ولكنه يجب ألا يقترح التراضي عندما يظهر له بوضوح أن أحد الطرفين قد ارتكب خطأ كبيرا. وقد تنشأ قضية "العدالة" مقابل "السلام" عن التناقض فيما بين المنع البات للكذب والزور والتوصية التي تطالب بألا يسبب عناء للآخر. وهذه المسألة تنزع إلى الميتافيزيقا. يقول الحكماء أن " الحقيقة بصمة المقدس، ليتبارك اسمه" ولكنهم يقرون أيضا بأن " السلام اسم الرب" وفي الحقيقة فإنهم كانوا

يسمحون صراحة ب " التنكر من أجل السلام"، أي قول الكذب إذا تبين أنه بهذه الطريقة يمكن أن يتصالح الخصمان ويتجنبا المعاناة.

يظهر الحل الشامل للنزاع بين القانون والاعتبارات الأخلاقية على الشكل التالي: بإمكان المرء أن يصل إلى آخر حد للقانون في متطلباته تجاه الآخر وإنما في تعامله مع الآخر يجب أن يتصرف " ضمن القانون". ويضاف إلى هذه الأحكام الهالاخية مبدأ معروف بشكل جيد في القانون المدني كما في العلاقات الشخصية، وهو مبدأ رجل يتصرف بحلم وتسامح. ويقال أن الله سيغفر له كل خطاياه مكافأة لتصرفه الحليم. ويصف الرجل المثالي كما يلي: الذين يهانون ولا يهينون، يشتمون ولا يشتمون، ويفعلون بالمحبة ويبتهجون في الألم، هم الذين كتب من أجلهم " الذين يحبون الله سيكونون كالشمس في سنائها ."

XXV
آداب السلوك والسلوك الحسن
(ديريخ أيريتس- derekh erets)

تستخدم العبارة (ديريخ إيريتس) في التلمود في معان مختلفة وتعني في الدرجة الأولى وحرفيا آداب السلوك أي كيفية تصرف الناس أو السلوك الذي يعتبر ملائما اجتماعيا. ولا تصاغ هذه المبادئ في مجموعة قوانين دينية محددة على الرغم من أنها موصوفة بالتفصيل في التلمود والقوانين (هالاخوت) المتعلقة بها غير جبرية. ويعتبر ال (ديريك إيريتس) الأساس لكل تقدم واقعي أكثر من أي قانون آخر. وقد تتغير هذه القواعد حسب المكان وعلى مدى العصور وبصورة عامة يكون الإنسان ملزما بأن يلائم سلوكه مع العادة السائدة. والسلوك الحسن مطلوب من كل إنسان. ومع أن الحكماء كانوا يأسفون لوجود الجاهلين فإنهم كانوا يقبلون فكرة أن الجاهل يمكنه أن يتصرف بشكل جيد حتى أن لم يتلقى تعليما متينا، وبالعكس فالذي لا يعرف الميشناه ولا التوراة ولا ال(ديريك إيريتس) لا يمكن اعتباره إنسانا حضاريا. وبتعبير آخر فإن الذين لا يتقيدون بقواعد الأدب الاجتماعي يذلون أنفسهم بأنفسهم. لدرجة لا يقبل بهم شهودا.

يبلغ التمثل بالسلوك الحسن المطلوب من كل إنسان أوضح تعابيره عند الحكماء. وذلك لسببين: أولهما خارجي، فالحكيم يجب أن يكون

"محبوبا من السماء ومقبولا على الأرض" أي محترما من الآخرين. وإذا لم يحترم قواعد الأدب الاجتماعي فقد أذل التوراة بظهوره بصورة غير ملائمة، عليه اذا أن يتصرف بشكل يليق به القول " الرجل الذي درس التوراة يتصرف بشكل جيد ويكون سلوكه لائقا". والسبب الثاني يسفر عن الواقع أن السلوك الحسن يدخل في عداد مجموعة غير متناهيةٍ من الأفعال والأفكار الموصوفة تحت كلمة (المعرفة أو الحكمة) (دآت- da`at). والمقصود هنا ليس فقط كمية المعارف وإنما القدرة على التطبيق والحس السليم والتسامح. ويشير ال(دآت) الى كيفية تصرف الفرد تجاه أسرته وكيف يجب أن يصون علاقاته مع الآخرين، كما أنها تحدد أسلوب الحديث، إنها القدرة على معرفة متى يجب التشبث بالموقف ومتى يفضل التراجع عنه. ومع أن الموضوع لا يتعلق بالشريعة المدونة فالانسان المرتبط بالتوراة بصورة أو بأخرى يجب أن يكتسب قدرا معقولا من الحكمة. وعلى مدى قرون كان التقليد المدرسي يفضل الإسناد إلى (شولخان أروخ الخامس cinquieme choulkhan aroukh). إلى الفصل الذي يعالج العلاقات البشرية الغير قانونية. وكان الحكماء يعتبرون الحكمة نعمة ذات أهمية جوهرية ويقولون " إذا اكتسبت المعرفة ماذا ينقصك، وإذا لم تكتسب المعرفة ماذا اكتسبت إذاً؟" وكان العلماء يندفعون بقوة إلى اكتساب الحكمة ويقول التلمود صراحة أن "عالما دون الحكمة لا يساوي حتى جيفة نتنة"

إن الحكمة ميزة غريزية إلى حد بعيد، وبعض الناس يعرفون فطريا كيفية التصرف بشكل مناسب في ظروف مختلفة دون أن يتلقوا تعليما أو

توجيها من قبل. ولكن حتى هؤلاء الذين لم يرثوا هذه الهبة الطبيعية يجب أن يكتسبوها ويتعلموا من الآخرين لكي يصبحوا جديرين بحمل اسم الحكيم النبيل. ويقصد القول المأثور: " أن تخدم التوراة أفضل من أن تدرسها" ضمنيا أن الذين حظوا بأن يخدموا حكيما عظيما ولو في مجالات عادية ومبتذلة كانوا يتعلمون منه أكثر من التلاميذ الذين كانوا يكتفون بمتابعة دروسه. وكانت فائدتهم الأهم أحيانا هي الحكمة بالضبط، أي القدرة على معرفة كيفية التصرف في ظروف مختلفة ومع شتى أنواع الناس في التلمود فكاهات وقصص طريفة تروي كيف كان بعض التلاميذ يسجلون أدق التفاصيل من تصرفات أستاذهم، وذلك في مجالات لا تمت الى الدروس بصلة.

لقد تم تجميع قواعد السلوك الحسن والعادات السارية في مرحلة التلمود في بحث قصير تحت عنوان (ديريك إيريتس- derek eritz)الذي أصبح كنز المعلومات عن الأخلاق والسلوك في ذلك العصر. وتغطي الشريعة الدينية المتعلقة بال(ديريك إيريتس) مجالات عديدة من الحياة. وهناك قوانين عديدة مكرسة لقواعد السلوك الحسن يجب مراعاتها أثناء المآدب الرسمية.لقد كان هذا الأمر غاية في الأهمية في زمن كانت المآدب شديدة التكلف وتستغرق وقتا طويلا (كان المدعوون يضطجعون على مقاعد منجدة). تضم هذه القوانين بعض المبادئ التي تتسم بطابع الرشاد والحس السليم مثل: " يمنع الحديث أثناء الطعام خوفا من الاختناق باللقمة"، وكذلك بعض المعلومات حول طريقة تناول أطباق مختلفة. ويروي البحث كذلك بأسلوب لا يخلو من السخرية كيف دعا الرابي أكيبا

اثنين من تلاميذه إلى بيته ليتحقق من معرفتهما بالأدب واللياقة. قدم لهما لحما غير ناضج بشكل كافٍ، تذوق الأول، وقد كان مهذبا، اللحم، فوجد أنه كريه الطعم، فتركه في صحنه بينما كان الثاني يبذل جهدا في تمزيق القطعة الموضوعة أمامه. فقال له الرابي أكيبا هازئا به: ليس هكذا، يا ابني، ضع رجلك في الصحن وشد."

وكانت المتطلبات الجمالية تفرض عددا كبيرا من قواعد آداب السلوك، كاعداد المائدة وأسلوب تناول أطباق معينة. ولكن بعض المتطلبات الأخرى كانت تنطوي على معانٍ أعمق، ومنها تحريم تلوث بعض الأغذية. ويرتبط هذا التحريم إلى حد ما بالتحريم الشامل الذي يمنع جميع أنواع التدمير أو الإتلاف المتعمد وهو تحريم هام جدا من وجهة نظر القانون الديني كونه مؤسسا على قانون توراتي وسع الحكماء حقل تطبيقه، ولكنه يقوم أيضا على موقف احترام الطعام نظرا لأنه حاجة الإنسان الحيوية. يروى أن رجلاً جاء لزيارة حكيم ووضع قطعة خبز تحت صحنه. فأخذ الحكيم الخبز من تحت الصحن وأكله. ولما رأى أن الزائر لم يفهم هذا التلميح قال موبخا: ظننت أن الماء الفاتر سيسلقك، لكنني أرى أن الماء المغلي لم يؤثر عليك" لأن الرجل لم يدرك أن الطعام لا يمكن استهلاكه إذا فسد أو تم معالجته بوقاحة.

ثمة جانب آخر لآداب السلوك الحسن يتجلى من خلال مبادئ الحكماء، والتي بموجبها كان يتم التكفير عن الذنوب على المذبح طالما كان الهيكل موجودا، ولكن بعد تدميره تحولت مائدة كل فرد إلى مذبح تكفير. كان هذا المفهوم يشجع الناس إلى دعوة ضيوف فقراء لأن مشاركة الطعام مع

فقير كان يعوض عن جوانبه المادية وعن الأنانية ويضفي عليه بعدا مقدسا. وقد أثر تمثل المائدة بالمذبح على قواعد السلوك الحسن على المائدة: فتناول الطعام ليس مجرد إشباع حاجة وإنما جزء من نمط الحياة وعبادة الخالق. وأصبح هذا المفهوم باعثا لعادات انتشرت في طوائف يهودية كثيرة، ومنها أن يوضع ملح على الطاولة تماثلا بالملح الذي كان على المذبح وأن ترفع السكاكين عن المائدة أثناء تلاوة البركات بعد الطعام. لم يكن يوضع أشياء حديدية على المذبح لأنه إذا استخدم كسلاح يمكنه أن ينهي حياة كائن بشري ولذا كان يجب ألايتواجد قرب الهيكل الذي يمنح الحياة ويطول عمر الإنسان.

ثمة بعد آخر لقواعد ال(ديريك إريتش) يظهر من خلال الوصية المذكورة في التوراة باحترام بعض الأشخاص والتعامل الخاص معهم. وهنالك نصيحة عامة باحترام الوالدين (أكرم أباك وأمك) والحكماء والملك. وكانت الامتيازات توضح من خلال طرق التعامل الخاصة مع كل واحد منهم ولكن القانون الديني فرض أيضا موقف الاحترام تجاه الأكبر سنا وتجاه الذين بلغوا الحكمة، وقد تطور هذا الموقف ليجد تعبيرا له في قواعد اللياقة. بحضور من من الأشخاص يجب أن ننهض احتراما؟ مَن عليه الخروج من الغرفة أولا؟ لَمن يعود الشرف بإنجاز عمل معين أولا؟ وكل هذه المواضيع الطوعية إلى حد بعيد ولكن ليست الأقل اندماجا بالتقليد الشرعي الديني تتناولها قوانين ال" ديريك إيريتس". وتقول القاعدة الأساسية أنه إذا كان يجب أن يقدّر شخص ما فإن ذلك يعود إلى مَن هو أكثر جدارة، وبالعكس إن كان يجب إنجاز مهمة حقيرة فعلى الفرد الأقل أهمية أن يبدأ بها.

وكذلك يدخل أولا إلى الغرفة من هو أعلى مرتبة ولكن أول مَن يخرج منها هو الأقل شأنا .

كثيرة جدا القوانين الدينية المتعلقة باحترام الأب أو المعلم وتركز على تكريم أصحاب المنازل الرفيعة . طبعا لايمكن تطبيق دقائق آداب السلوك في حياة الأسرة اليومية ولا سيما من قبل الأطفال ، وعلى أي حال يرى بعض الحكماء أن الأب أو الحاخام الذي يقبل أن يتخلي عن الأمجاد التي يستحقها يظل محترما ، وبالعكس ، لايستطيع الملك فعل ذلك لأن مجد الملك لا يرتبط بشخصه وحسب بل يرجع للمؤسسة الملكية . الحاخام أو الأب الذي تسفرحكمته عن مجهود ذاتي يستطيع التخلي عن الأمجاد والتكلّف . لذلك ، ورغم ما يقال من أنه لا يحق للإبن أن يجلس على مجلس أبيه وأن يكذبه أو أن يتكلم بوجوده دون إذن منه وخاصة إذا كان يبدي في كلامه عدم الاحترام ، فإن هذه القواعد لم تكن تطبق ولم يكن يسري مفعولها إلا بعد أن يبلغ الأبناء سن الرشد ويصبحوا راغبين بتبجيل آبائهم . يقدم لنا التلمود قصة ممتعة . ذكر أب في وصيته أنه يترك كل ممتلكاته لابنه ولكن شرط أن يصبح أبلهاً . لم يستطع الحكماء إيجاد تفسير منطقي لهذه الوصية الغريبة فذهبوا إلى الرابي يهوشوا بن حنانية الذي كان مشهورا بمعرفته وبصيرته النافذة . وعندما وصلوا إلى بيته وجدوه يمشي على أربع حاملا أصغر أبنائه على ظهره . انتظرالحكماء باحترام حتى ينتهي من اللعب . ولما تمكنوا أخيرا من طلب رأيه قال : " لقد فهمتم لوحدكم . إن هذا الأب يريد القول أن ابنه لن يرثه إلا بعد أن يصبح له أولاد " .

السلوك الحسن واحترام اللياقة يشكلان جزءا من الحكمة التي يجب أن يكتسبها كل إنسان ، إلا أن الحكماء كانوا يؤكدون دون ملل أن ذلك يعني أيضا المقدرة على التقدير متى يكون مقبولا الابتعاد عن القوانين الدينية والقواعد التي تحكم التصرف .

XXVI
عالم الغيب

يحلل التلمود المسائل التي درست طوال عهود في أكاديميات مختلفة ، ولكنه يحتوي أيضا على قوانين دينية وأساطير ليست ، بالتأكيد ، نتيجة للمناقشات العامة التي كانت تعقد فيها . بعض منها سير أشخاص عظماء وأخرى مواعظ وأمثال حكماء ، ولكن التلمود ، رغم هذه الاستثناءات ، هو بشكل أساسي البيان العلني لمداولات في الأكاديميات والدروس المعطاة من قبل الحكماء لتلاميذهم التي اعتبرت جديرة بالثقة من حيث جودة مستواها التعليمي . والواقع أن التلمود يحتوي على تفاصيل من حياة الحكماء الحميمة لا تسيء إلى هذه الخاصية الجوهرية لأن حياة الأستاذ الخاصة كانت أيضا مصدرا للإلهام والبحث ، ولوأنها لم تكن مخصصة للنشر .

وإلى جانب هذه البيانات العلنية التي كانت تتم أمام جميع التلاميذ هناك مواضيع لم تكن تعالج إلا في جلسات مغلقة . ونعلم ، على سبيل المثال ، أن المناقشة حول نسب بعض الأسر كانت تجري عادة في جلسات سرية . ونكتشف أيضا أن قوائم الأسر التي قرر أن انتخابها غير جائز لأنها ناتجة عن زواج عقد بمخالفة القانون وتلك التي أقر بعدم أهليتها من غير حق لم يعلن عنها للجميع وكانت تسلم من أستاذ إلى تلميذ (مرة كل سبع

سنوات) خوفا من نسيانها. وكان يتم خفية تقريبا نقل شرح سفر أخبار الأيام الذي، على ما يبدو كان يحتوي على مناقشة مفصلة للغاية حول أصل العائلات بحجة أن بعض الأشخاص لم يكونوا جديرين بدراسته. وقد اختفى في الحقيقة هذا العمل منذ مرحلة التلمود.

يجب أن يضاف إلى التفاصيل في هذا المجال أن ثمة عالم كامل من الصوفية والغيب كان مخفيا عن نظر العامة ومنقولا فقط إلى بضعة تلاميذ مختارين، إذ أنه هكذا كتب: "يجب ألا تعلم أسرار الخلق لرجلين وسر المركبة الإلهية إلى رجل واحد إلا أذا كان هؤلاء قد بلغوا من الرشد ما يكفيهم ليفهموه بأنفسهم. لذا لم يكن العلماء يعلمون المواضيع الباطنية إلا لتلميذ واحد ينتقى بعناية فائقة وفي حالات معينة كان الأستاذ يكتفي بشرح الموضوع في خطوطه العامة دون أن يتعمق في التفاصيل. ولا نعلم إلا القليل عن هذا العالم الروحاني والمعلومات القليلة التي بين يدينا تبينها لنا بطريقة غير مباشرة بعض بحوث التلمود المتعلقة بالحكماء والمواضيع التي كانوا يتناولونها دون تفسيرات كافية عن طبيعة هذه الأبحاث. وفي مثل هذا المجال حيث تحل الفرضيات والتكهنات محل الحقائق المثبتة يكون من المستحيل أحيانا العثور على الجواب الصحيح. كانت الكتب تتناول منذ العصور القديمة مواضيع الغيب وتعزى بعض منها إلى حكماء الميشناه والتلمود ولكن من المستحيل أن نحدد أيا منها يعود فعلا إلى كاتبها المحتمل. وفي القرون الوسطى أخذت هذه القيود الصارمة المفروضة على الشرح الباطني تتفكك تدريجيا، وصارت النصوص أكثر وضوحا منذ مرحلة الـ(غيونيم ومنذ مطلع العصر الحديث أصبحت القبلانية (حرفيا

"النقل" أو "التقليد") عنصرا أساسيا بل ومحوريا في الفكر اليهودي. ويقوم الجزء الكبير مما يعتقد أنه يعود فعلا إلى العالم الروحاني لحكماء التلمود على هذا الأدب وعلى الضوء الذي يسلطه على التلميحات الواردة في التلمود.

بدأ تعليم الباطنية على الأرجح منذ العصور القديمة. وكانت المدارس المؤسسة من قبل الأنبياء (أبناء الأنبياء) تناقش طرق تجهيز المريدين لاكتساب موهبة النبوة ووتعالج طرق ترسيخ تقنيات ذهنية خاصة تمكنهم من إدراك هذه المواضيع. وقد استمرت هذه الزمر السرية في نشاطاتها خلال مرحلة الهيكل الثاني ويبدو أن مذاهب أثينية عديدة تأثرت بتعليمها السري. ونستطيع التأكيد على ذلك من خلال مصادر بعيدة عن التلمود (فيلون من أسكندرية، فلافيوس يوسيفوس وغيرهم). وكان حكماء الميشناه والتلمود الذين التزموا الدراسات الباطنية خلفاء التقليد القديم المتأصل في التلمود منذ عهد الأنبياء والمستمر حتى اليوم.

وكما تقول المصادر كان العلم الروحاني (تورات ها- سود torat ha-sod) ينقسم إلى قسمين: أعمال الخلق (ماسيه بيريشيت Ma`asseh Berechit) و"المركبة الإلهية (ماسيه ميركافاه- Ma`asseh Merkavah). كان القسم الأول نظريا بطبيعته، يتناول خلق العالم والتجليات الإلهية الأولى. والقسم الثاني الذي انطلق من وصف النبي حزقيال للمركبة الإلهية كان دراسة عن العلاقة فيما بين الله والعالم ويحتوي على بذور ما أصبح فيما بعد القبلانية التطبيقية. وكما ذكرنا آنفا، فإن كل هذه المواضيع كانت غارقة في عالم الأسرار الخفي وكل ما نستطيع قوله أن الحكماء اليهود

العظماء كانوا يكرسون أنفسهم لدراسات باطنية ،البعض منهم بشكل كثيف والبعض الآخر يقاربها كونها جانبا جوهريا في الدراسات اللاهوتية . كما كان بعض الحكماء يعتبرون أنفسهم غير جديرين بهذه المعرفة ولم يتعمقوا بها .

من بين المواضيع التي نعلم أنهم كانوا يتناولونها أثناء الدراسات الباطنية موضوع أسماء الله . ومنذ مرحلة الميشناه لم يلفظ قط باسم الله إلا داخل الهيكل . وتخبرنا الترجمة السبعينية للتوراة أن ذلك كان تقليدا يمتد بجذوره إلى الماضي السحيق . وحتى اسم الله الذي كان يلفظ به في الهيكل أثناء الصلاة لم يكن " اسم الرب الصريح" ولم يكن يعرف هذا الاسم إلا بعض المختارين . يقول أحد الحكماء الذي كان يخدم كاهنا في الهيكل في شبابه إن اسم الرب الصريح كان قد لفظ به مرة أثناء البركة الكهنوتية ولكن ترتيل اللاويين غطى عليه عمدا بشكل لم يستطع سماعه حتى الكهنة الشباب أنفسهم . هذا وليس هناك تقليد معروف للطريقة التي يلفظ بها اسم الله (عدا القبلانية . وكما هو ظاهر كان هناك طرق عديدة تم ذكرها لاحقا في بعض الكتب القبلانية ،لكن المحاولات الحديثة للعثور على نسخ من هذه الكتب ليست حتى فرضيات يمكن الدفاع عنها) . فضلا من ذلك فإننا نعلم أن الأسم المؤلف من أربعة حروف ، رغم قدسيته ، ليس الاسم الصحيح وأنه كان هناك اسم يتألف من اثني عشر حرفا وحتى اسم آخر يتألف من اثنين وسبعين حرفا . وهذه الأسماء مذكورة مرات عديدة في التلمود ولكن دون شرح وبشكل لم يستطع حتى مفسرو التلمود الكلاسيكيون أن يفهموا دائما التلميح والتشبيه . وكما هو ظاهر ، كان

الكاهن الأعلى يلفظ باسم الله الصحيح في يوم الكيبور إلا أن هذا الاسم كان متعذرا حفظه بسبب طوله وتعقيده . وكان هذا الاسم يثير رغبة عظيمة مشفوعة بالاحترام . ويروي الميشناه أن الكهنة والشعب جميعهم عند سماعهم هذا الاسم ينطق به الكاهن الأعلى كانوا يركعون ويسجدون قائلين : " ليتبارك اسم عهده المجيد إلى الأبد" . ويشرح التلمود أن بضعة تلاميذ مشهورين بميزاتهم الروحية وعمق متطلباتهم الأخلاقية كانوا يتعلمون الاسم من فم أستاذهم .

كانوا يحافظون على سرية عالم الغيب والباطنية لعدة أسباب . السبب الأول أنهم كانوا يعتقدون أن كل ما يتعلق بعظمة الله وجبروته يجب أن يستبقى للجديرين بمعرفته . ولكنهم كانوا يخافون أيضا من استخدام غير سليم لمعرفة أسماء وأسرار خالق العالم . وكان الحكماء يعتبرون معرفة " الحروف التي تم بوساطتها خلق السماء والأرض" أداة تمنح الفانين القدرة على البدء بأعمال الخلق وكانوا يقولون أنه " إن أراد المنصفون لاستطاعوا خلق العالم" ، ونعلم أن بعض الحكماء كانوا يتبحرون في " كتاب الخلق" ويصنعون أحيانا أشياء مختلفة . ويحكى أن ثمة عالم كان قد توصل إلى خلق الإنسان بتلاوة بعض الأسماء . كان ذلك الإشارة الأولى إلى أسطورة (غوليم- golem) التي وردت فيما بعد في الأدب القروسطي . وكانت القدرة على الخلق- وعلى الهلاك أيضا- التي يكتسبها " صاحب الاسم (بعل شيم – Baal Chem) السبب الجازم لاتخاذ القرار بألا تصل هذه المواضيع إلى علم أناس يمكنهم أن يستخدموا هذه القدرة لأهداف شريرة .

ثمة عنصر آخر يدخل في الحسبان ، ويبدو إن دراسة التعاليم الباطنية لم تكن نظرية وحسب بل كان يرافقها اختبارات ذات صوفية عميقة

تشكل بالظاهر خطورة على مَن لم يكن مستعدا تماما للقيام بها. ويعتقد أن هذه الاختبارات هي التي عرفت باسم " دخول الحديقة" (بارديس- Pardess). ثمة أسطورة تلمودية مشهورة في عصرها تروي أن أربعة حكماء استطاعوا " دخول الحديقة" وهم الرابي أكيبا (Rabbi Akiba)، وسيمون بن زوما (Simeon Ben Zoma)، و سيمون بن أزاي (Simeon Ben Azaï) وإيليشا بن أبويا (Élicha Ben Abouya). ويحكى أن هؤلاء كان قد تم تحذيرهم مسبقا من الأخطار التي يمكنهم أن يتعرضوا لها في مواجهة ظروف من الصعب أن يدركها مَن لم يدخل هذه المجالات من قبل. ولكن، رغم النصائح هذه، لم تستطع المجموعة تحمل هذه التجربة فقد مات بن أزاي وبن زوما فقد صوابه وبن أبويا " دمر الزرع" وحده الرابي أكيبا " دخل بسلام" و"خرج بسلام". وهذه القصة هي القصة الوحيدة والأكثر تفصيلا التي وصلت إلينا وكان هدفها التركيز على الأخطار التي تترصد الذين كانوا يغامرون بدخول هذه المجالات.

لم يكن يتم تعليم "أعمال الخلق" (ماسيه بيريشيت Ma'asseh Berchit) علنا قط بل كانوا يتوجهون دائما إلى تلميذ واحد كانت إمكانياته تقدر بعناية كبيرة ولا يشرحون له الموضوع إلا في خطوطه العامة. وبهذه الصورة، إن لم يظهر التلميذ أثناء التعليم ميزات شخصية خاصة ويتوصل من تلقاء ذاته إلى التجربة الروحية فإنه لن يصاب بمكروه مما يباح له من معرفة. ونقرأ، على سبيل المثال أن الرابي الإزار (Rabbi Élazar) قدم بيانا في هذا الموضوع إلى أستاذه الرابي يوحانان بن زاكاي (Rabbi Yo`hanan Ben Zakaï) الذي دهش بعمق من قوة إدراكه.

وعندما كان تلاميذه يشاركونه باكتشافاتهم في هذا المجال كان يقول" هذه الكلمات كان قد نطق بها لموسى في سيناء"، ولكن، كما ذكرنا سابقا، لا نعرف إلا الأحداث ولا نعرف عن مضمونها إلا بضعة تلميحات ملتبسة.

ومع ذلك يجب ألا يتبادر الى الذهن أنه كان هناك مجالان للمعرفة منفصلان كليا، "المعرفة المنزلة" و"المعرفة المحجوبة"، بل كان هذان المجالان يدركان كعنصرين تغطيهما التوراة معا. وكان التلميذ المتنبه الذي يتأثر بتعليم أستاذه يدرك أيضا الحكمة الخفية. ويحكى أن الرابي يهانان بن زاكاي لم يترك شيئا جانبا وكان قد تعلم من أستاذه "الأمور العظيمة" والأمور العادية. وحسب الشرح كانت الأمور العظيمة سر "المركبة الإلهية" والأمور العادية من القضايا التي كان يتناقش فيها أباي (Abbayé) ورافا (Rava) ولكن كلاهما كانا جزءا لا يتجزأ من التوراة. بل وأكثر من ذلك يرى المفهوم التلمودي العالمين، عالم الطبيعية المادي وعالم الميتافيزيقا، وحدة متجانسة لا يفصل بينهما فاصل وغالبا ما كانت المناقشة التلمودية حول قضايا الحياة اليومية تنزع إلى قضايا الميتافيزيقا. لنأخذ على سبيل المثال قصة كان يرويها الرابي يوسي (Rabbi Yossi) تلميذ الرابي أكيبا. فقد ذهب ذات يوم ليصلي في أحد أطلال أورشليم ولما خرج رأى النبي إليا ينتظره عند الباب وسأله إذا كان قد سمع صوتا في الأطلال. فأجاب:" لقد سمعت صوتا إلهيا ينوح وكأنه هديل حمامة ويقول- ويل لي لأنني دمرت بيتي وأحرقت قصري". فقال النبي إيليّا: "ليس الآن فقط يصرخ هذا الصوت لكن الرب نفسه يبكي كل يوم ثلاث مرات على خراب الهيكل". فأسرع الرابي يوسي ليشرح لتلاميذه

الاستنتاجات القانونية الدينية التي استوحاها من حديثه مع النبي إيليّا. إن الصوت الإلهي ورؤية إليا هما جزء متمم لقصة عادية جدا بالنسبة لحكيم فضل أن يصلي في مكان مهجور. فالعالمان ليسا بعيدين عن بعضهما البعض، وإن كان المرء جديرا بذلك، يستطيع بسهولة التبصر في هذين العالمين. والروايات التي تتحدث عن الكيفية التي ظهر فيها النبي إيليّا لحكماء مختلفين وهو يتناقش معهم حول القانون الديني أو مسائل الغيب عادية جدا في التلمود وغالبا ما كانت تنشأ عن تداعيات أفكار قانونية قد تكون أحيانا ذات عمق وشمولية وأحيانا أخرى تافهة كليا.

هذه العلاقة الحميمة بين المسائل السطحية والقضايا الباطنية هي إحدى الميزات المذهلة للأدب اليهودي السري. والصوفية اليهودية لا تنفصل عن القانون الديني والقضايا العملية، بل على العكس، فإن المختص في القانون الديني هو في الوقت نفسه عالم روحاني. وكذلك كان القبلانيون يدرسون بالحماس نفسه المواضيع القانونية والقضايا الغيبية. وينطوي الأدب الباطني في حقيقة الأمر على تأويل أو عرض غيبي لتفاصيل عادية للقانون الديني.

ومن هذا المنظار ليس ثمة حدود فيما بين العالم العقلاني وعالم الغيب، اللذين يشكلان جانبي الكل المتجانس العناصر. والحروف التي بواسطتها تم خلق السماء والأرض، تلك الحروف التي تتضمن قوة لا متناهية للدمار والخلق في آن معا، هي ذاتها التي تسجل وتروي المشاكل الكبيرة والصغيرة التي يهتم بها القانون الديني التلمودي.

غالبا ما كانوا يركزون على مكانة الإنسان في هذا العالم لأن الإنسان يعتبر متمما لأعمال الخلق. ويعتبر الأدب الباطني ضمنيا أن الفكرة القائلة بأن الإنسان خلق على صورة الله ومثاله فكرة جوهرية تعني أن الإنسان يملك هو أيضا قدرة على الخلق. وتوضح إحدى قصص الأدب التلمودي مسائل كثيرة تطرح في هذا الصدد. وهي القصة التي تصف المناقشة التي جعلت الرابي إليعازر (Rabbi Éliéser) العظيم يعارض غالبية تلاميذه حول مسائل الطهارة الطقوسية والنجاسة. عقدت هذه المناقشة تحت اشراف الرابي يهوشوا (Rabbi Yéhochoua)، وابتدأت من تساءل عادي ظاهريا حول امكانية اعتبار وعاء فخاري، اذا كان" أنية مكسورة" في مأمن من كل نجاسة. وعندما رفض الحكماء أن يقفوا الى جانب الرابي إليعازر ابتهل هذا إلى القوة الطبيعية لتهب لمساعدته هاتفاً "لتقتلع أشجار الخرنوب من جذورها، لتغير الأنهار اتجاه جريانها" فاحتج عليه الرابي يهوشوا قائلا: "ليس بإمكانك أن تستشهد بشجرة الخرنوب" فابتهل الرابي إليعازر عندئذ إلى السماء لتثبت أن رأيه صحيحا فسمع الجميع صوتا إلهيا يقول: "ماذا تريدون من ابني إليعازر الذي آراؤه مقبولة بكليتها؟" ولكن الرابي يهوشوا تمسك بموقفه وقال: " لم تعد التوراة في السماء. لقد أعطاها الرب للناس وعليهم الجزم في هذا الموضوع". فأعلن معظم التلاميذ موقفا ضد الرابي إليعازر. لكن هذه القصة التي تظهر الإنسان بصفته مبدعا لم تختم إلا بعد عشرات السنين عندما روي أن حكيما سأل النبي إيليّا عما قال الرب في هذا الموضوع فأجاب النبي: " لقد ابتسم الرب وقال " أبنائي انتصروا علي. أجل لقد انتصر أبنائي علي".

الجزء الثالث

المنهج

XXVII
مدراش (تفسير الشريعة اليهودية)

إن (مدراش القانون الديني midrach halakhah)،(لفظة ال"مدراش تأتي اشتقاقا من المادة "درش" التي تفيد المعنة " بَحَثَ"، " تَحَرى") هو الأدب اللاهوتي الذي يفسر شريعة موسى عن طريق البحث في النص التوراتي عن العناصر التي تسمح بالوصول إلى الفهم الأكثر عمقا وشمولية. ليس ال"مدراش" إلا جزءا صغيرا من الميشناه ولكن التلمود غالبا ما يعود إليه في سعيه إلى توضيح المصادر المشنية ويستشهد مطولا بمجموعة المنتخبات المدراشية (التي وصل الينا بعض منها) وكذلك بمصنفات أخرى من الشروح الخارجية (بارايتوت baraitot) التي لم يحتفظ بها إلا بواسطته.

المسألة الأساسية المطروحة من قبل ال"مدراش" هي مسألة معرفة فيما إذا كان سبر النص التوراتي والمناهج المنطقية المختلفة المستخدمة لتفسيره هما فعلا مصدر اللوائح القانونية التي استخرجت منه. لقد اعتبر بعض الحكماء العظماء، ابتداء من موسى بن ميمون، أن الـ"مدراش" على الأقل في جزء كبير منه، لا يشكل مصدرا حقيقيا للقانون الديني وأن القوانين الدينية كانت موجودة في معالمها الأساسية الشاملة، بفضل التقليد

القديم، في الشريعة الشفهية التي كانت تنقل القوانين المشنية بالتفصيل. والـ"مدراش" في نظرهم عبارة عن تقنية تناقلت من جيل إلى آخر، تسمح بإقامة الروابط بين النص التوراتي وبين القانون الديني عن طريق جمع الأفكار والإشارات الضمنية ذات الصلة بهذه العلاقات. ويمثل ال"مدراش" حسب هذه النظرية أداة نافذة لتقوية الذاكرة ولكن لا يمكن اعتباره مادة مثبتة. وهذه النظرية، كما العديد من استنتاجات موسى بن ميمون، تمتاز بوضوح أفكارها ولمعانها الذهني وبأنها تحل فعلا مسائل كثيرة، إلا أنها لا تتوقف أيضا عن خلق مسائل أخرى جديدة. ذلك لأن تحليل ال"مدراشيم" (جمع المدراش) لا يثبت طريقة التوضيح هذه.

ثمة نظرية أخرى يطرحها مفسرو التلمود الكلاسيكيون (راشي والتوسافيون ومعظم المفسرين الاسبانيين) تقوم على التمييز بين ال"مدراشيم" الحقيقية والأسناد (الأسماختوت -asmakhtot). واعتمادا على هذا التمييز، الذي سبق أن تجلى في التلمود، تكون بعض الـ"مدراشيم" مصدرا حقيقيا للقانون الديني في حين أن ال" أسماختوت"، التي هي مفكرات بسيطة أو أداة تسمح بالربط بين التشريع الحاخامي والكتاب المقدس، ليست مقنعة. وكان الحكماء أنفسهم يقولون أحيانا عندما يستشهدون بآيات توراتية تأييدا لآرائهم: "... على الرغم من أنه لا يوجد في التوراة برهان على ذلك...". والفارق بين النوعين لا يظهر دائما بوضوح لأن إجراءات البحث يمكنها أن تكون مماثلة عمليا، وهذا ما لم يتوانى الحكماء والمفسرون في تبيانه.

يخضع شرح النص التوراتي لقواعد تفسيرية تذكر عادة بالترتيب الذي أنشأه الرابي إشمايل (Rabbi Ichmaël)، وهو مؤلف لقائمة من ثلاثة عشر مبدأ تفسيري لكن هذه القائمة ليست كاملة لأنها لا تحتوي على كل التقنيات الممكنة، وهناك أيضا قائمة من اثنتين وثلاثين قاعدة للتفسير الأغادي (aggadique) أي الغير قانوني، يمكن تطبيقها في البحث القانوني (هالاخاه). ولكن حتى هذه القائمة الموسعة لا تغطي كافة تفاصيل أساليب التلمود التفسيرية. ومع ذلك فإن القواعد المعروضة من قبل الرابي إشمايل تتضمن التقنيات الأساسية التي استخدم بعض منها على نطاق واسع.

ومبادئ التفسير اللاهوتي القانوني الأكثر أهمية هي كما يلي: "كال فا- هومير"(kal va- homer)، "غيزاراه شيفاه" (guezarah chavah)، " بانيان أف" (banyan av)، " كيلال أوفيرات" (kelal ouferat)، دافار ها- لاميد مي- يانيانو" (davar ha-lamed ma-inyano) و" شنيّ كيتوفيم ماكحيشيم" (chnei ketouvim mak`hichim). إن " كال فا- هومير" هو تقنية استنتاجيه بسيطة توجد في كل النظم المنطقية وتسمح بالانتقال من الخاص إلى العام، وتستنبط القضايا الكبيرة انطلاقا من الصغيرة والصعب من السهل. ويقدم التلمود في هذا الصدد مثلا لم يكن مقنعا كليا لأسباب عديدة: وفقا للتوراة لا يجوز أن يتزوج رجل ابنة ابنته. وعليه فإننا نستطيع الاستنتاج بموجب " كال فا- هومير، أنه ممنوع عليه بشكل لا يقبل الجدل أن يتزوج ابنته. وبسبب بساطته يصطلح على هذا الأسلوب أحيانا بتسمية " دين din" أي اعتبار منطقي بسيط ويعتقد

أنه بإمكان أي إنسان أن يلجأ إليه وأن يضع بفضله قانونا جديدا. هناك وسائل كثيرة لمعارضة" كال فا- هويمر" بتقديم براهين مقنعة على وجود عيوب في أساس البناء المنطقي أو بإثبات استحالة الاستنتاجات. وبالنسبة لمعظم الحكماء يحدد نطاق فعالية " كال فا- هومير بشرط قيدي يسمى "دايو" (dayo)، لا يجوز بموجبه أن يتجاوز الاستنتاج مجال الحالة التي بني على أساسها، أي لا يمكن التوصل إلى موقف أكثر قسوة أوأكثر تساهلا. ويقدم النص التوراتي الذي وجد فيه الحكماء عشرة اسنادات صريحة ل" كال فا- هومير" يقدم برهانا واضحا على وجود هذه القاعدة التي تساعد في الحفاظ على مستوى معين من النظام والمنطق.

الـ"غيزيراه شافاه"، الذي يمكن تعريفه كمنهج لغوي، هو المبدأ الثاني الأساسي. فان كان هناك كلمة أو قانون ديني لايظهر معناه بوضوح يمكن الاستدلال عليه عن طريق التماثل اللغوي مع مقطع آخر ليس في دلالته حيرة والتباس. ومع أن هذه القاعدة تبدو بسيطة نظريا فإنها معقدة جدا في مفهوم ال"مدراش" القانوني حيث يمثل المصطلح أحيانا مدخلا إلى الانتقال عن طريق الاستنتاج إلى مواضيع أخرى. ويشبه نظامها المنطقي نظام حل رموز نصوص تشكل الكلمات الجوهرية فيه أساسا لفهم العبارة بكاملها. وباعتبار ال"غيزاراه شافاه" قاعدة تفسيرية هامة للنصوص المقدسة، فإن تطبيقها دون تمييز يمكن أن يكشف عن مخا طر كبيرة، إذ أن الكلمات تظهر أحيانا في عبارات مختلفة يخشى أن يتوصل الباحث فيها إلى الاستنتاج الذي يريده وليس إلى الحقيقة. لذا هناك عدد من الشروط يجب استخدامها، وبالدرجة الأولى لا يجوز لأحد أن يلجأ إلى هذه

القاعدة دون أن يدرسها عند أحد الأساتذة، لأن هذا المنهج يتطلب معرفة تقليدية لبعض الكلمات الجوهرية وهو ليس ضروريا إلا لتوضيح وجه المقارنة بين نصين مرتبطين في مضامينهما. إضافة إلى ذلك هناك تقييد آخر، فإن ال" غيزاراه شافاه" غير مقبول إلا إذا تم تقديم برهان على أن الكلمة الجوهرية في النصين موضوعة فيهما عمدا وليست ضرورية ليستوفي النص معانيه. وهذه التقنية تستخدم بطريقة مماثلة فيما يتعلق بملاحظات تشير طباعيا إلى الرابط بين النص والملاحظة التي تظهر في مكان آخر.

ويشبه ال" بينيان آف" ال " غيزاراه شافاه" في مبادئه ولكنه يختلف عنه في بنائه المنطقي. وهو طريقة البرهان بالاستقراء حيث يحاول الإثبات أن حالة معينة (أف- av) تكون أساسا لفهم سلسلة من المقاطع المماثلة الأخرى المثبتة بشكل يسمح بالمقارنة. وهنا أيضا طرق مختلفة وشروط قيدية لاستخدامه.

يتخذ "كيلال أوفيرات" أشكالا مختلفة ومبدؤه الجوهري يقوم على إمكانية الاستنتاج من خلال طريقة تحرير النص، وفي كل الأحوال حيث ينطوي النص هنا على الشمول. وعندما يتقدم المبدأ الأساسي على ما هو خاص يقال أنه "لا يوجد في المبدأ العام شيء لا يحتوي عليه المبدأ الخاص"، أو بتعبير آخر لا يضيف المبدأ العام شيئا وإنما يقدم البناء المنطقي. وبالعكس، عندما قيل، على سبيل المثال، في أحد قوانين الأضرار: "بهذا الشكل يجب أن تتصرف مع حماره ومع ثيابه ومع كل شيء أضاعه أخوك"، أي عندما يظهر العام بعد الخاص، يجب أن يفهم أن التفاصيل المذكورة ليست إلا أمثلة. والتحريم يشتمل على كل خسارة دون استثناء.

أما "دافار هـا- لاميد مي- ينيانو" فهو تقنية بسيطة نسبيا للاستنتاج انطلاقا من النص. إذا أخذنا على سبيل المثال الوصية " لا تسرق" وجدنا أنها تظهر مرتين. المرة الأولى في نص الوصايا العشر الجليل (مع القوانين التي تحرم القتل وانتهاك المحارم) ونستنتج من ذلك أن الأمر يتعلق بجريمة الخطف بالإكراه التي يعاقب عليها بالموت. وفي المرة الثانية تذكر هذه الوصية بين القوانين المختلفة المتعلقة بشرف التجارة وما إلى ذلك،إذن فهي تعني هنا منع سرقة الملكيات.و ثمة قاعدة أخرى أساسية لتفسير النصوص المقدسة تنطبق على حالات فيها مقطعان متناقضان بغض النظر إذا كان التناقض ظاهرا أو خفيا وتستوجب البحث عن مقطع ثالث يسمح بالجزم وتوضيح النصين بحيث يمكن اعتبار كل واحد منهما يعالج موضوعا خاصا ويزول التناقض.

تستخدم البحوث في توضيح القوانين الدينية (مدراشيم هالاخي) المناهج التفسيرية بمنتهى الدقة بناء على الفكرة القائلة أن كل قانون أو حكم مذكور في التوراة يكون مصاغا على نحو وافٍ وبشكل موجز ويعني ذلك أن كل تفصيل يحمل معنا معينا وكل كلمة تبدو لا طائل من ورائها أو غير مجدية أو ببساطة لغوا. تشكل مصدرا للبحث. ويدرك ما هو زائد عن اللزوم كدليل على الرغبة بجذب الانتباه. وإذا عولج موضوعان متقاربان من بعضهما بعضا يمكن أن يستنتج من النص الأول ما يوضح النص الثاني، على الأقل إلى حد معين، حتى وإن كانا يتناولان قضايا مختلفة جذريا. وحتى الحروف الزائدة في النص تحمل معنى. وكذلك إذا بدأت العبارة بحرف العطف (فاف- (vav يمكن اعتبار هذا الأمر إشارة إلى رابط ضمني مع العبارة السابقة.

كان هناك طرق مختلفة للتفسير: كانت أكاديمية راشي إشمايل قد وضعت قواعدها الخاصة بينما كانت مناهج الرابي أكيبا قد جهزت باستخدامه الخاص لقواعد مفصلة وكاملة إلى حد بعيد. وقد كانت الاختلافات بين الحكماء والمدارس الفكرية المختلفة نتيجة لمناهجهم الخاصة. ونجد على سبيل المثال أن تلمود بابل يستخرج أدلته القانونية من التوراة فقط باعتبارها النص الوحيد الجدير بالاعتماد عليه ولم يستند إلى أسفار التوراة الأخرى إلا تحت شروط تقييدية بشكل كبير، و لم يتم ذلك إلا من أجل دعم شاهد من نوع "أسماختا". على العكس، يميل تلمود أورشليم إلى الاستناد إلى أسفار التوراة الأخرى ويقدم بهذا الشكل شروحا بسيطة للعديد من نظريات تلمود بابل المعقدة.

وعلى الرغم من أن القواعد الأساسية لشرح القوانين الدينية بسيطة إلا أن آلية البحث القانوني (ميدراش) والعلاقة بين القواعد المختلفة وتعريفها وتحديد مجالها (يمكن تطبيق قاعدتين معا في حالات معينة) يشكل موضوعا طوره التلمود بإسهاب. وقد كرس مفسرو التلمود والـ"ميدراش" له اهتماما كبيرا ووقتا طويلا من التأمل العميق.

XXVIII
أسلوب الفكر التلمودي

ليس التلمود فريدا بالمواضيع التي يعالجها وحسب وإنما أيضا، وربما وبشكل خاص، بالطريقة التي يتناول بها هذه المواضيع. فطريقة معالجة المواضيع المماثلة مختلفة في المؤلفات القانونية الدينية (الهالاخية) والكتب القبلانية الحديثة عما هي في التلمود. لقد تساءل علماء كثيرون فيما إذا كان التلمود يعمل وفقا لمنطق خاص به وفيما إذا كان ممكنا الوصول إلى استنتاجات مختلفة انطلاقا من المقدمات المنطقية نفسها والمبادئ نفسها بالاعتماد على منهج منطقي آخر. وفيما يخص بعض النقاط يمكن الكشف في بحوث تفسيرية معينة للقانون (ميدراشيم) عن نماذج خاصة في التحليل لا يتلاءم دائما مع نظريات النظم المنطقية الأخرى. إلا أن السؤال المطروح هنا يقصد معرفة فيما إذا كان البحث التلمودي قد ابتكر نظاما منطقيا فريدا من نوعه أو أنه ببساطة استخدم طرقا منطقية مميزة للبرهنة والاثبات. إذ أن المواضيع المختلفة تتطلب استخدام تقنيات مختلفة والنظم الفعالة في مجال ما ليست بالضرورة فعالة في مجالات أخرى. وفي الحقيقة يمكن القيام بتصنيف موضوعي بما في ذلك في التلمود نفسه، بناء على تقنيات التحليل والمناقشات المستخدمة. وعلى هذا

النحو ، تشغل قوانين القرابين مساحة خاصة كما من حيث موضوعها كذلك من حيث المادة التي تستند القوانين الدينية إليها . ويقال فيما يتعلق بنوع آخر من التعاليم التي عرفت في التقليد باسم " القوانين التي نطق بها موسى في سيناء" أن هذا الموضوع لا يقبل النقاش على أساس أي من المناهج القياسية للبحث في تفسير القوانين الدينية(ميدراش هالاخي) بغض النظر عن قيمة (حقيقية مع ذلك) نظامها المنطقي . وأكثر من ذلك لم يكن بالمستطاع استخدام عمليات منطقية في مجالات مختلفة كمصدر للقانون الديني (يّن ليميدين مين ها- دين- ein lemedin ha- din) بل كان في مقدورهم الاعتماد على أساليب أخرى يوافق عليها التقليد .

ورغم كل هذه الموانع كان باستطاعتهم اعتبار أسلوب الفكر والخطاب التلمودي تكوينا فريدا يمكن فهمه انطلاقا من كافة وجهات النظر المختلفة ولكنه لا يمكن أن يدرس اعتمادا على مناهج مختلفة عن المناهج الخاصة به . ويمثل الموقف الذي يتخذه من الأفكار التجريدية عنصرا جوهريا فيه . وفي التلمود أصلا ، كما في المجالات الأخرى للفكر اليهودي رفض متعمد لكل فكرة مؤسسة على مفاهيم مجردة . إن المواضيع التي كان ممكنا تفسيرها بسهولة بعيدا عن الواقع ،كانت تحلل أحيانا بشكل ملتبس، بأساليب أخرى قائمة في الغالب على نظم منطقية فريدة من نوعها ترجع إلى نماذج معينة . ويستعين التلمود بدلا من المفاهيم المجردة بنماذج مثالية . وقد ذكرنا آنفا تلك النماذج التي استخدمت في القوانين الخاصة بالخسائر والأضرار ك "القرن"، و"الرجل" الخ ، والتي ليست أمثالا ولا رموزا وإنما تعمل على طراز نموذج رياضي أو علمي حديث . ويتم استخدام هذه

النماذج بمتابعة مراحل متتالية موصوفة بوضوح ومثبتة في التقليد . إن "كال فا- هومير" على سبيل المثال، هو تقنية تنطبق على نموذج معين بحيث يمكن ملاءمته مع نموذج آخر . وهذا يعني أن هناك مستوى من الفكر الآلي الرفيع ، كما لم يحاولوا في أية لحظة من اللحظات حل مسائل عملية أو منطقية بحد ذاتها ،وعلى العكس . تدرك هذه المسائل بصفتها كليات كاملة ونتائجها تحمل بعدا عمليا أو منطقيا حتى إن كان من الصعب إدراك التقنيات المعقدة المتداخلة في العملية ذاتها .

تسمح هذه المبادئ الأساسية بضبط منهج "استنباط المعقول من غير المعقول" (دامين إفشار مي- شي- ي- إفشار- damin efchar mi-che- i-efchar) . ووفقا لهذه التقنية يؤخذ مقطع من نص ويستخرج منه قرارات مقبولة بالنسبة لمقطع آخر باستخدام أساليب مباحة في هذه السياق . ولكن كل مَن عكف على هذا النص لاحظ مباشرة أن الاستنتاج الأساسي كان " مستحيلا" لأن المقطع الأول الذي استخدم كنموذج بني على اعتبارات تختلف في طبيعتها عن تلك التي بني عليها المقطع الثاني . ويقدمون مثلا على تطبيق هذا المنهج في معالجة مسألة معرفة اذا كان الاهتداء مقبولا شرعا دون ختان . وكان أحد الحكماء قد استند في سعيه إلى إظهار شرعية هذا الاقتراح إلى الواقع أن النساء يمكنهن الاهتداء دون ختان . فأجابوه أن ختان المرأة مستحيل بيولوجيا . لكن هذا الأمر لا يطعن بقيمة القانون الديني "هالاخاه" الذي اقترحه الحكيم اذ قال : "على الرغم من أن هذا مستحيل إلا أنه برهان له وزن وقيمة" . وبتعبير آخر فإن المُحاجّة (البرهنة) تبنى على نموذج معين وتعمل بحسب هذا النموذج دون الأخذ بعين الاعتبار الجوانب الأخرى .

في عصرنا الحديث وفي بعض المجالات المختلفة تطلب مناهج إثباتية مماثلة ولكنها لا تستخدم إلا نادرا في الحياة اليومية. وعلى العكس كان حكماء التلمود يحللون كل المواضيع المتيسرة وتلك التي كان يمكن تصورها وفقا لنظم ملزِمة. وتكشف نوعية أفكارهم عن تكوين عالمهم، عالم مكون من الأمثال تستبدل من خلالها المفاهيم المجردة بأمثال موضحة عديدة (لا يمكن أخذ أي منها بالمعنى الحرفي) ومشغولة بطرق مختلفة. وبعكس المفاهيم المجردة، تعتبر هذه النماذج مفيدة جدا مما تفسح دائما مجالا للتحقق من شرعية المناهج الإثباتية. ويستخدم النموذج الأولي البسيط نسبيا كنموذج أساسي لإجراء البحث ويسمح باستخلاص استنتاجات معينة أو بالتأكد من أن البحث لم يبتعد الموضوع الأساسي من خلال تجريد التفكير نحو قضايا مبهمة. ويعود ضعف كل فكرة مجردة إلى أنها تولّد دوما كلمات ومفاهيما جديدة. وبما أن هذه المفاهيم المجردة لا يمكن تعريفها إلا باستخدام مصطلحات مجردة فإن معرفة فيما إذا كانت قد ابتعدت عن الموضوع أو أنها ما زالت تحمل معانٍ تمس القضية المدروسة في الصميم تصبح أمرا مستحيلا. وهذا هو السبب في استبعاد التلمود مصطلحات مجردة وعدم استخدامها إلا نادرا عندما تبدو ضرورية للمناقشة حتى ولو أدخلها أي نظام قانوني آخر. إن كلمات مثل "سلطة"، "انضباط"، "كفاف" و"روحية" لم تترجم إلى اللغة العبرية من اللغات الأخرى أو الفلسفات الأخرى إلا حديثا. ولا يستخدم التلمود هذا القاموس إلا نادرا، وإذا كان يتناول بكثرة قضايا تم تعريفها بهذه الكلمات فإنه يفعل ذلك بطريقة تختلف كثيرا عن تلك التي تعتمدها النظم الفلسفية والقانونية الأخرى.

ثمة جانب مميز آخر للمناقشة التلمودية يتمثل في موقفها من المسائل الجوهرية. والعقيدة التلمودية المبدئية تؤكد على أن موضوع النقاش ليس" قانونا" في المفهوم الاجتماعي- القانوني وإنما تعود الأهمية الجوهرية لتوضيح الأحداث والأوضاع الواقعية. ولهذا الموقف نتائج تظهر بوضوح في التلمود. فهو لا يميّز ،في المقام الأول بين مواضيع هامة ومواضيع ثانوية وبين ما هو مفيد وما هو غير مجدي .كما أنه لا يقيم اعتبارا لأهمية الموضوع الجوهرية أو العملية وإنما الهدف االذي يسعى إليه هو الوصول إلى الحقيقة التي لا يمكن تجزئتها إلى عناصر تصنف بحسب درجة أهميتها. وعندما يتوجب إيجاد حل لمسائل عملية يلتزم بالشروط القيدية التي تحدد شكل المناقشة القانونية الصرفة. ليس هدف التلمود الوحيد تعريف الحلول القانونية التي يمكن تطبيقها واقعيا؛ وكل موضوع يحتاج إلى التوضيح ويتضمن البحث عن الحقيقة يستحق التحليل. لقد سبق وذكرنا أن التلمود غالبا ما يبحث في حالات لم تكن في نطاق المعقول فحسب بل وكان معروفا أيضا أنها لن تفضي أبدا إلى نتائج عملية لأنه ليس لها إلا دلالة تاريخية صرفة. وقد تأتي دراسة موضوع لا علاقة له بالأمر وغير ذي فائدة باستنتاجات على نطاق عملي ولكن ليس لهذه النتائج إلا أهمية نسبية، إذ أن الهدف الرئيسي هو الحقيقة. وهكذا يكون مجال الخطاب أوسع من مجال " العلوم النظرية" لأنه لا يتناول فقط مسائل نظرية بحتة وإنما أيضا نظما تم البرهان بطريقة لا تدحض على أنها خاطئة. وبما أنه بمقدور أي منهج سقيم بحد ذاته أن يصبح مفيدا للوصول إلى الحقيقة فإن قيمته الجوهرية وحقيقته يجب أن يتم تفحصهما بدقة. يحكى أن حكيما كان قد

أدلى بملاحظة ظهر من خلالها استنكاره لمنهج قانوني كان مرفوضا كليا ولكنه، بعد أن اتضح منطق هذا المنهج الضمني، ذهب إلى قبور أصحابه ليطلب منهم الغفران لما أساء إليهم.

وتكشف تقنية العرض المستخدمة عن وجه آخر لهذا البحث المتحمس عن الحقيقة. وهو غالبا ما يحاول الوصول إلى حد من اليقين لا يمكن بلوغه عموما إلا في مجال الرياضيات. ولم يقتصر الحكماء ،باعتمادهم على أبسط المناهج، على البرهنة أن الشرح كان معقولا ومحتملا جدا. قد يبدو ذلك كافيا بالنسبة للعلوم الطبيعية أو التشريع العملي ولكن منهج التلمود الفكري لا يمكن أن يكتفي بهذه النتائج ويبذل جهدا في برهنة صلاحية استنتاجاته بشكل لا يسمح بالشك فيها ولا يترك مجالا لأي تفسير محتمل آخر. وهذا هو السبب الذي أدى إلى احتواء التلمود على هذا الكم الكبير من أساليب الدحض والتفنيد. وإذا ما أدلى حاخام ببرهان معقول اندفع حكيم آخر(بل وهذا الحكيم ذاته) إلى البحث عن حل محتمل آخر للمسألة ذاتها. وكان بمقدور هذا المنهج الآخر، مهما بدا هشا وعديم الجدوى، أن يفضي إلى رفض التفسيرالأول والقيام بمحاولة جديدة لإيجاد برهان جديد لا يقبل الدحض. يشار الى أسلوب البرهنة هذا في التلمود بكلمة (شينويا- chinouya). وعلى الرغم من أن حجة النقيض غالبا ما أتضح أنها بعيدة الاحتمال ومبنية على أساس منطق ملتوٍ فقد رفض التلمود البرهان الأول طالما كان ناقصا أو غير كامل.

والجانب الأكثر دهشة للاستدلال التلمودي الجدلي هو عدم قدرته على القبول بحجج بسيطة ومرضية ظاهريا وبحثه الحثيث عن حقيقة متعذّر

ردها. وقد تقود الضرورة الى تقديم استنتاجات ثابتة أحيانا إلى أن يحصر القانون الديني (هالاخاه) في مجال ضيق ومحدد للغاية. لا يشجع هذا المنهج عمدا وهناك محاولات دائمة للوصول إلى شروح مرضية فكريا لا تبتعد عن النصوص الأصلية. وغالبا ما نصادف تعليقات تقصد ضمنيا أنه إذا أخذ أحد التنايم (حكماء الميشناه) على عاتقه عناء صياغة قانون ديني مفصل فإن هذا لم يكن من أجل تطبيقه على حالة خاصة دون غيرها. ولكن لم يظهر تعليق من هذا النوع إلا في حال كان الموضوع ذاته يدفع الحكيم إلى التوصل إلى استنتاجات غريبة. وليس في التلمود، كما في المجالات المختلفة للعلوم الدقيقة والمعرفة، ثمة مجال لما يدعى ب" الحس السليم" الذي يعنى به، والحالة هذه، شرحا سطحيا وغير قادرعلى الولوج الى جوهر المسألة.

ومما هو خاص بالفكر التلمودي أيضا والمرتبط به دون غيره المبدأ الموجود في العديد من المناقشات الذي يتمثل في الإرادة الدائمة لملاءمة المناهج والآراء فيما بينها. فالمطلوب دائما تجنب التناقض وتقليل الخلاف في الآراء ووجهات النظر الى أدنى حدٍّ ممكن. ويبذل الحكماء كل ما بوسعهم لإيجاد القاسم المشترك. وهكذا يصبح بالامكان' وفي أغلب الأحيان تفسير قانون من قوانين الميشناه وفقا لرؤية أي من حكماء المشناه التي تتناسب مع صياغته ومع منطق النص الضمني. إلا أن الحكماء يحاولون عادة أن يجدوا لكل قانون مشني وكل مبدأ قانوني ديني تفسيرات تسمح أن تطبق عليها جميع المناهج حتى إن كان ذلك يلزمهم أحيانا بقبول التفسير الذي يبدو أقل موضوعية من اعتبارات أخرى. والمنطق الضمني

الذي ينطوي عليه هذا المنهج يبدو فعالا في مجالات أخرى. ويجب أن يفهم بمثابة دليل على أن القانون الديني ليس تجميعا لـلا ستنتاجات البعيدة والمنفصلة عن الواقع بل قانون مؤسس على الخبرة وعلى حقائق الوجود وليس على التكهنات.

يقوم العلم الحديث، كما التلمود، على المبدأ الأساسي الذي يفترض أن الذين يشتهرون في البحث يجب اعتبارهم أناسا يبحثون عن الحقيقة بصدق وإخلاص. وإذا ما أتت التجارب بنتائج متناقضة توجب المحاولة لإيجاد نظرية قابلة للتطبيق عموما وتاخذ بعين الاعتبار نتائج جميع الاختبارات. ويحدث دائما أن يخطىء باحث في تقنياته المنطقية والعملية ولكن المطلوب أن يتجنب التنازع مع منهج آخر حتى في حال كان هذا المسعى إلى التوافق أو الحل الوسط يؤدي إلى إنشاء نظام فكري غاية في التعقيد. هذه هي الطريقة التي اعتمدتها مناهج الحكماء في معالجة مواضيع البحث. وفي الحقيقة كان كل واحد منهم يحاول في بحثه عن إجابة صحيحة البحث والتحري في كافة القضايا الفكرية المحتملة آخذا بعين الاعتبار، قدر الإمكان، استنتاجات وقرارات الحكماء الآخرين. وفي هذه الحالة، حتى إذا كان واضحا أن هناك تباعدا في وجهات النظر، كان الحكماء يحاولون التوفيق بين المناهج وتقليل ما أمكن من الاختلافات. كانوا، عادة، يختارون منهجين متعارضين ظاهريا ويطلب من أصحابهما أن يدافعا عنهما وجها لوجه بحيث يبدو أنهما كانا متفقين في معظم التفاصيل. وإذا كانت هذه الخبرة إيجابية يمكن الإثبات أن الاختلاف في استنتاجاتهما لم يكن نتيجة لتباعد كبير في المناهج وإنما نتيجة لتباين حاذق في النظريات الأساسية، بل وحتى في نوعية ميولهم الشخصية.

لا تسمى أساليب االتفسير هذه بالتاريخية لأنها لا تحاول إعادة تنشيط الأعمال الفكرية للحكماء السابقين. ولكن المشكلة الحقيقية ليست هنا. وبما أن كل قرار يعتبر تجربة علمية وكل قانون حلا لحقيقة تجريبية فقد توجب بذل جهد لتفسير الأمور بأكبر قدر ممكن من الكمال والوصول إلى الحقيقة.

XXIX
أشياء غريبة وعجيبة....

تساعدنا معرفة مناهج التلمود الأساسية على فهم ظاهرة تبدو مدهشة لأول وهلة: القضايا الغريبة وغير المألوفة التي تدور حولها المناقشات التلمودية أحيانا. إن معظم المسائل المدروسة بدقة وبشكل جدي للغاية هي مسائل عملية ذات أهمية في الحياة اليومية وحلولها غالبا ما تتضمن نتائج محددة ومباشرة. ولكن التلمود يعالج أيضا قضايا من النادر جدا مصادفتها في الحياة اليومية ومسائل أخرى، وإن لم تكن خيالية بمجملها إلا أنها تبدو عبثية بقدر ما يتناول النقاش تفاصيلا تافهة منها بجدية تبدو عديمة التجانس وذلك لضآلة أهميتها وندرة احتمال حدوثها في حياة الناس.

يدرك من يتعود على أساليب الفكر التلمودي أن هذا التوضيح الافتراضي لمسألة بسيطة ليس مجردا من المعنى. وقد تكون بعض القضايا المطروحة في التلمود عصية على الحل، ولكن الحكيم، في بحثه عن الحل يقدم حالة أو نموذجا ويحاول أن يوضح بمساعدة هذا النموذج طبيعة الموضوع. ثمة حجة أخرى تقف لصالح هذا النوع من المناقشات. وليست الحلول العملية هي الهدف الأساسي للتلمود إجمالا ،فهو يعتبر كافة القضايا

تقريبا ذات أهمية متماثلة. وليست الحاجة المباشرة إلى الحل هي التي تحدد الأهمية وإنما فائدة المسألة الجوهرية. وفي هذه الحالة يكون الإدعاء بأن قضية معينة منقطعة عن الواقع ادعاءا لا وزن له في الاجتماعات الحاخامية. ونجد أنفسنا أحيانا أمام تراكيب كثيفة ومعقدة لدرجة يصبح معها مستحيلا أن نتخيل تحقيقها في الواقع. ورغم ذلك، " هذه هي التوراة، إذاً يجب دراسة كل شيء فيها".

لقد أشار الحكماء إلى أن " العديد من القوانين الدينية لم تتحقق قط ولن تتحقق أبدا" وذلك بسبب وضع قيود كثيرة في تطبيقها. " لماذا كتبت إذن؟ ادرس والقدر يكافئك!". يقصد هذا القول ضمنيا أن فهم قوانين التوراة بحد ذاتها على هذا النحو قد يشكل صعوبة كبيرة في تطبيقها. ومع ذلك ليس ثمة تحديد يقيد دراسة هذه القوانين بشكل تفصيلي وتضميناتها التي ليست مجرد تدريب عقلي عادي وإنما بحث حقيقي يتضمن ثوابه في ذاته. ويقدم التلمود، على سبيل المثال، بيانا عن مناقشة معقدة للغاية حول حالة فأرة جلبت فتات خبز إلى بيت كان أصحابه قد تخلصوا من الخمائر (حاميتس) بمناسبة عيد الفصح. ويشرع الحكماء بتحليل تلك الفأرة وعدد فتات الخبز في البيت قبل وبعد مرورالفأرة واحتمال دخول جرذ في هذا البيت بعد الفأرة وتطورات أخرى ممكنة. ويشغل هذا العرض حول القواضم تقريبا صفحة كاملة من التلمود وهو غني بنظريات مثيرة للاهتمام ومواد مرجعية كلها مخصصة أصلا لحل قضية الفتات التي وضعتها الفأرة. هناك أيضا مناقشة معقدة حول الولادة تتعلق بحقوق الولادة يبحث الحكماء أثناءها قضية جنين منقول من رحم إلى

رحم آخر. ثمة نص أكثر حداثة يتساءل حول شخصية ال"غوليم" الأسطورية ويبحث فيما إذا كان ممكنا انتساب كائن من هذا النوع إلى (مينيام- minyam).

وتنطوي الكثير من هذه القضايا الغريبة والمليئة بالتخيلات على معنى معين، ومن ضمنها ما يخص القانون الديني العملي، لأن المبادئ والقواعد الناتجة عن المناقشة قابلة للتطبيق في مكان آخر. وبما أن هذا العرض حول الفأر وال"غوليم" منجز بدقة تماثل تحليل القضايا الأكثر واقعية وكمالها. يمكننا الاستناد الى استنتاجاته في حالات أخرى. وقد تحل القضايا الأكثر ابتذالا بهذه الطريقة أحيانا. ويذكرنا التلمود في مواقفه هذه بالبحث النظري الصرف حيث توجد كذلك أيضا حلول لقضايا هامشية أو نادر احتمال تطبيقها في القضايا العملية. وقد عرف العلماء في التلمود والتلاميذ منذ زمن طويل أنه من المستحيل توقع نتائج بحث ما حتى وإن كان يبدو أن لا علاقة لهذا البحث بواقع معين على الإطلاق.

ثمة نتائج عملية أخرى لدراسة هذه القضايا الغريبة والبعيدة عن الواقع لا تدرك مباشرة. وقد تبدو في عصر ما مواضيع معينة عبثية ومجردة من كل معنى ونراها تكتسب فجأة أهمية كبيرة في زمن آخر عندما تحقق التكنولوجيا وثبة تطورية جديدة. من أجل ذلك كان التلمود دائما مفتوحا لكل تساؤل جديد مهما كان نوعه ومستواه. وليس غريبا أن عددا من المناقشات التي اعتبرت في حينها نظرية وخيالية تبدو اليوم تنبؤات محسوسة بشكل لا يصدق في قضايا أصبحت فيما بعد جزءا من الواقع. إن أحد مواضيع النقاش التلمودي، " البرج الذي يعوم في الهواء"، كان قد

اعتبر طوال قرون عديدة بمثابة مثال على شطط الخيال البشري. ولم يخطر، بالتأكيد، على بال الحكماء أنه سيأتي يوم سيكون بإمكان التكنولوجيا صناعة أبراج وقلاع طائرة فلم يهتموا بهذه المسألة كثيرا. ولكن، بما أن أحدهم قد سأل صدفة ماذا سيحدث إذا كان هناك برج يعوم في الهواء، فشرعوا يفحصون بحماس كل الجوانب الممكنة لهذا السؤال. لم تعد تبدو هذه الرؤى اليوم حججا واهية ولا عبثية ولكن مناقشتها تسمح لنا اليوم بحلول قضايا واقعية فعلا.

لقد علق علماء ومدونو قوانين التلمود أهمية كبيرة أيضا على موضوع تلقيح النساء الصناعي والتعقيدات التي ستنجم عنه فيما يخص وضع الأم والطفل القانوني والأخلاقي. واقتضى ذلك مرور ألفي عام لتكتسب هذه القضية معنى واقعيا. ومن الممكن أيضا أن تقدم العديد من المناقشات التي تبدو اليوم غير واقعية تماما أجوبة لتساؤلات ذات أهمية في المستقبل. وليست المناقشة حول ال"غوليم، على سبيل المثال، إلا أحد المراجع الكثيرة لمسألة تعريف الطبيعة البشرية وحدودها. وتتناول بعض المناقشات القضايا بمنتهى الغرابة. كذلك يعكف تلمود أورشليم على حالة إنسان له رأس حيوان وحيوان له رأس إنسان ويذكر، من أجل متعة التدريب الذهني إلى حد ما، التعقيدات التي ستحدث نتيجة ل"ازدواج شخصية" من هذا النوع. ولا يوجد بعد أي تطبيق لهذه القضية (إلا بشكل محدد جدا في حالة القانون الديني الخاص بأطفال لديهم تشوهات خلقية، وقد نوقشت في التلمود بإسهاب كبير)، ولكن غير مستبعد الرجوع إليها لحل مسألة أخرى حديثة تماما.

ولكن الحكماء لم يهتموا بالجوانب البراغماتية لأن هدفهم لم يكن حل المشاكل البشرية وإنما البحث بحد ذاته. فكانوا يستندون دائما إلى نماذج مأخوذة من العالم الذي يحيط بهم حتى إن اعتبرت هذه النظم في عصرهم خيالية. وكان السؤال الأكثر شيوعا في التلمود هو (هيخي دامي- hikhi dami)، "كيف يمكن وصف الوضع بالضبط؟". وكان يتم طرح هذا السؤال عندما كان الحكماء يرغبون بتوضيح الموضوع بأكبر قدر ممكن من الدقة والعمق لأن القرار الذي بدأت المناقشة على أساسه كان مجردا أو شاملا أكثر مما ينبغي ولم يكن يسمح بالوصول إلى الحقيقة إلا إقامة النموذج وحده على هذا الموضوع أو ذاك. وغالبا ما دلت هذه النماذج على أن القرار الذي بدا بسيطا وفعالا في الحالة المجردة كان في الحقيقة مستبعدا وشاذا يتطلب التعديل.

وكانت الفائدة من استخدام النماذج تبدو أكثر وضوحا أثناء التعليم. وحتى إن كانت النماذج مبنية بتنسيق النظامين (وفقا للنظرية القائلة بضرورة التوفيق بين الآراء المتباعدة بقدر المستطاع) أو ناتجة عن المحاولة المستمرة لحل المسائل المجردة بإعادة صياغتها بمصطلحات ملموسة واقعية، فإن النتيجة، مهما بدت غامضة وغريبة أحيانا، كانت فعالة أكثر من أي تحليل مجرد إذ إن إنشاء النموذج يسمح بتفحص عناصر المسألة والعلاقات المتبادلة فيما بين عواملها المختلفة.

إذن فليس ثمة شيء مثير للدهشة في غرابة بعض التفسيرات الأكثر خيالية. وفي نطاق الفكر التلمودي تكتسب هذه التفسيرات أهمية كبرى وتفضي أحيانا إلى النتائج الأكثر شفافية. ويمكن اعتبار نتائجها الواقعية العديدة و(فيما يخص بعضا منها) مفيدة بشكل عجيب بالنسبة للأجيال القادمة ويجب اعتبارها نتاجا لهذه الطريقة في التفكيرالأصيلة كليا.

XXX
دراسة التلمود

كان التلمود يدرس تبعا لنظم مختلفة جدا تتوافق مع ظروف المكان والزمان باعتباره متعدد الوجوه والموضوع الأساسي للبحث اليهودي خلال عصور . إن التناقض بين الطريقة السيفارادية - الشمال الأفريقية لتفسير النصوص المقدسة بنزوعها إلى تقييم المواضيع في شموليتها من جهة وبين منهج الأشكينازي والفرنسي باهتمامه بأدق تفاصيل التلمود من الجهة الأخرى يقدم بحد ذاته صورة واضحة عن الاختلافات الجوهرية كما في أساليب الدراسة كذلك في أهدافها . وكان المذهب السيفارادي يرتكز أساسا على الشريعة والقرارات القانونية . وكان يتطلب هذا الانشغال الكبير في الوصول إلى أحكام قضائية مناهج نوعية مخصصة لتفسير القضايا المختلفة والروابط المتبادلة فيما بينها . وحتى عندما لم يكن البحث يهدف بشكل مباشر إلى إيجاد جواب قانوني عملي كان المنهج السيفارادي يتوجه دائما إلى دراسة كل الاستنتاجات التي يمكنها أن تستخلص من خلال الآراء والنظم المختلفة . لذا فإن هذا المنهج ، ودون أن يوضح أبدا نقاط الاختلاف الأكثر دقة ، كان ينجح في استخلاص القاسم المشترك ، أي الوصول الى الاستنتاج العملي . وحسب التقليد السيفارادي كان مفسرو التلمود يطرحون دائما ، بعد انتهاء البحث المتأني من كل

نظرية وكل رأي، السؤال: " ما النتيجة التي يجب أن نستخلصها من هذه التكهنات؟" وكان الحكيم الذي يبحث عن حل قضية معينة غالبا ما يستخدم في مجال اهتماماته المباشرة عناصر مأخوذة من مناقشات سابقة حول مواضيع مختلفة. لقد اكتشف الحكماء الاسبان ومن حذا حذوهم بهذه الطريقة مرارا وتكرارا تضمينات عملية أو أحكاما قانونية قطعية حتى في فصول التلمود ال"أغادية".

واجه هذا المنهج في البحث القانوني انحدارا أكيدا بعد ترحيل اليهود من اسبانيا في عام ١٤٩٢. لم يكن أمام مدوني القانون طوال عهود خيار آخر إلا الاستناد إليه من أجل تنظيم مواد بحوثهم الأدبية، لكن هذا النوع من الأدب (الأعمال العظيمة في تدوين القوانين والريسبونسا) لم يدرس قط. ومع ذلك فقد كان العديد من الحكماء الأشكيناز يفضلون المنهج السيفارادي ويحاولون تشجيع استخدامه على نطاق أوسع وسط طوائفهم. وقد تميز بينهم (ماهرال دي براغ – Maharal de Prague) المشهور، الذي حرر وتلاميذه مؤلفات كثيرة بإيحاء من هذا المنهج الذي كان في تقديرهم يحث على تفكير مستقيم ومقنع. ولكن هذا المنهج لم يتأصل أبدا في عالم الأشكيناز رغم ما بذلوه من جهود.

كان المنهج الفرنسي– أشكينازي مختلفا كليا. ونظرا إلى أن هدفه كان إبداع تلمود التلمود، إذا صح التعبير، نستطيع القول بشيء من اليقين أنه احتل مكانة خاصة في استمرار الفكر اليهودي. أو بتعبير آخر، أصبح التلمود النص المرجعي حيث كانت مصادره وآراؤه تقارن وتحلل من قبل الحكماء الذين كانوا يحاولون بلوغ درجة رفيعة من التماثل والانسجام. لقد رفعه

التوسافيون، ممثلو هذه المنهج الكلاسيكيون، إلى حد يضاهي الكمال وقد تابع تلاميذهم الطريق المعبد. توسع في القرنين الأخيرين من القرون الوسطى استخدام هذا المنهج إلى أن شمل أعمال المفسرين الكلاسيكيين نفسها. وقد وجدت قبله، في القرون الوسطى، بعض الدراسات التي اهتمت ليس فقط بالتلمود، وإنما أيضا بشرح راشي، وكانت هذه الدراسات ثمرة السعي المنظم إلى فهم منهج هذا الأخير وتأويله.

كانت التقنيات تختلف من أكاديمية إلى أخرى .و نجد هنا تقنيات أوغسبورغ (Augsbourg) و نريمبيرغ (Nuremberg) (نسبة للمدن التي نشأت فيها). وكانت هذه التقنيات تتميز بعضها عن بعض بالأسئلة الجوهرية المطروحة أثناء البحث ولكن كانت جميعها تتبع نفس المخطط الرئيسي وقد أسست لما سمي " الذمامة الجدلية" (حيلوكيم أو بيلبول– hiloukim ou pilpoul`). وكان الرابي(ياكوف بولاك – Yaakov Polak، الذي عاش في ألمانيا في القرن السادس عشر مؤسس منهج ال"هيلوكيم". وكان هذا المنهج الذي يتطلب سرعة خاطر كبيرة يسعى إلى اقامة التوافق فيما بين القضايا المتعارضة وإلى تفسير المواضيع اعتمادا على مبادئ صارمة نسبيا لا ترتبط دائما بشكل مباشر بمفهوم النص التلمودي ذاته. وهنا مثال توضيحي على أحدهذه الأساليب في التشابه مع النظام التلمودي الذي يحمل اسم " السائل" (ماكشان– makchan) و"المجيب" (تارتزان– tartzan)، وغالبا ما كان التلمود يعرض وجهي النظر المختلفتين حيث يدلي أحد الحكماء برأيه ويهاجمه الأخر (السائل) مستندا بحججه الى مصادر أخرى فيدافع الأول (المجيب) عن نظريته.

كانت تتم المجادلة وفقا لأساليب ال" حيلوكيم" على النحو التالي. بعد السؤال الأول كان يقول العارض: إنك لم تفهم منهجي لأنني كنت أستند إلى شيء آخر، غير أنك على خطأ حتى من وجهة نظر منهجك الخاص وطريقتك الخاصة في فهم الموضوع. وعندئذ كان السائل يندفع قائلا: " إنني فهمت تماما نظريتك وسؤالي، رغم ما تزعم، يتعلق بشكل مباشر بالموضوع، وحتى في حال قبلت بفكرة أنني لم أفهمك جيدا، فإن سؤالي يبقى مبررا كليا حسب منهجك الخاص. وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية حسب عدد الأسئلة والتوضيحات المعروضة في التلمود. من الواضح أن منهجا كهذا يتطلب ذكاء خارقا، والجدير بالملاحظة أن هذا المنهج لم يكن نتاج القرون الوسطى فقد وجدوا في التلمود قبل ذلك حالات يدعي فيها أحد الحكماء أنه لم يفهم حجج زميله بشكل جيد فيهاجمه خطأ. ورغم أن المناقشة المطولة من هذا النوع، كانت تستدعي جهدا ذهنيا هائلا، ألا أنها كانت تعتبر أحيانا تسلية مجردة من أي قيمة نظرية وذلك وفقا لقواعد هذا المنهج.

وجد منهج ال"حيلوكيم" تربة خصبة فازدهر لأنه كان يقدم لأبطال القضية فرصا لإبراز رشاقتهم الذهنية وعظمتهم الفكرية. وغالبا ما كان يستخدم للكشف عن اختلافات صغيرة غير ملموسة تقريبا فيما بين نظم أو مبادئ مماثلة كما كان يستخدم لإنشاء نظم منطقية غاية في التعقيد لم تؤخذ دائما على محمل الجد. أصبح هذا المنهج في القرون التي تلت موضوعا لفكاهات لا حصر لها. وهناك ثمة كوميديا ساخرة مشهورة ترينا على خشبة المسرح حاخاما يسأل تلميذه لماذا كان من الضروري وضع

الحرف "ب" في الكلمة (كوراح- kora`h). وعندما أجاب التلميذ أن هذا الحرف لا يظهر في الكلمة أردف الحاخام مصرا: " لنفترض لحظة أنه كان موجودا". فسأل التلميذ: " لماذا كان يجب أن يوجد في هذه الكلمة؟" فرد الحاخام: هذا ما كنت قد سألتك بالضبط." وتكشف هذه القصة الساخرة عن وجه آخر لهذا المنهج يعبر عن شيء من عدم الاحترام للنص التلمودي إذ أن التفلسف من هذا النوع يمكن أن يفضي إلى استنتاجات لا تصمد لحظة عند مقارنتها بالمصادر النصية.

لقد أثار هذا المنهج معارضة العديد من الحكماء ولم يكن (لوماهارال- le Maharal) الوحيد الذي رأى أن هذا المنهج يشجع على ابراز تألق ذهني خادع، وإذا كان هذا هو الهدف الذي يسعون إليه فمن الأفضل أن يكرس أنصاره أنفسهم لفطنة لعبة الشطرنج بدلا من تشويه التوراة. وعبر حكماء غيره عن اعتراضهم الشديد عندما كان هذا المنهج ينزع إلى الشطط والشذوذ. لقد أدرج مفسرو التلمود الكبار الذين خلفوا الرابي (ساموئيل إيدلس – Samuel Edels) و(لومهارشا- le Maharcha) منهجا أكثر تنسيقا كان يتضمن دراسة ال(توسافوت) كموضوع للامتحان والمقارنة. ومع ذلك كانوا يتبعون مناهج التوسافيين في سعيهم الى النهل من التلمود كل ما بوسعهم والحفاظ على الحد الأدنى من الاعتدال في الاستنتاجات وعرض القضايا. وكان منهج ال"حيلوك" وال"بيلبول" لا يزال يطبق لبضعة عقود خلت، ولا سيما في بولونيا، حيث كان أعظم الحكماء يظهرون في اجتماعاتهم الدورية مواهبهم باستخدام هذه التقنيات بيد أنهم غالبا ما كانوا يعتبرونها تسلية ذهنية أكثر منها مناهج بحث جدي.

نال القانون الديني (الهالاخاه) مجددا حظوة وتقديرا في القرنين السادس والسابع عشر لدى الحكماء الأعظم شأنا، وعلى الرغم من أن مناهجهم في دراسة التلمود لم تكن تساوي دقة المناهج القانونية فقد أدى هذا الاهتمام إلى تخفيف النزعات ال"بيلبولية" وإدخال طرق أكثر صرامة في التحليل. وفي القرن الثامن عشر أصبحت مناهج ا(مهارشا- Maharcha) النقدية وبعده مناهج (غاون دي فيلنا- Gaon de Vilna) أساسا لمدرسة فكرية أصيلة لم تتطور بشكل كامل. فقد بدأ علماؤها يهتمون بطبيعة النصوص التي يدرسونها وقد أثبتوا أنه كان من الممكن توضيح القضايا الأكثر إبهاما ليس بحثا عن حلول " بيلبولية" غير محتملة على الإطلاق وإنما عن طريق استجلاء تعاريف أفضل. فقد استطاع (غاون دي فيلنا- Gaon de Vilna) الذي واصل أعمال التوسافيين في مجال معين، البرهنة على أن ثمة اختلافات دقيقة للغاية بين مناهج فئات البحوث المدروسة منه ومناهج التلمود ذاته وأنه كان من الممكن أن تدرك بعض المواضيع بشكل أوضح بالتخلي عن البحث عن الانسجام في محاولة تحليل القضايا ذاتها عن طريق مراجعة آراء الذين طرحوها أصلا. وعلى الرغم من أن هذه التقنية لم تتطور إلى حد الكمال إلا أنها شكلت نواة لمعظم بحوث التلمود التي تهتم بدقة الصياغة والعلاقات فيما بين المصادر الأصلية والشروح الأكثر حداثة. والسبب الذي حال دون تطور هذا المنهج بشكل كامل يعود أساسا إلى أنه كان قد رفض لصالح مناهج أقل صرامة.

وكان العديد من الحكماء ميالين إلى المنهج النقدي القائم على تحليل النصوص ذاتها وبالأحرى على المناقشات الأساسية حول بعض المواضيع

الجوهرية. وقد جاء اكتشاف مخطوطات عديدة للتلمود(مخطوطات ميونيش- Munich الشهيرة) ليدعم هذا المنهج إضافة إلى نشر أعمال مفسري التلمود الأوائل ولا سيما العلماء الاسبانيين. كما أن اكتشاف هذه الشروح أفسح مجالا لفهم النصوص التي كان يتم تفسيرها حتى ذلك الحين تبعا لتقنيات خاصة وكذلك ليغني نقد التفسير التلمودي.

كانت طوائف السيفاراد والأشكناز تسعى دائما إلى فهم التلمود على ضوء المناهج الموجودة فيه. وتم مع الوقت اعداد مصنف يبحث في " قواعد التلمود"أي طرقه الخاصة لمعالجة القضايا. وكان المفسرون الأفذاذ ومدونو القوانين يستخدمون هذا الأدب التقني في بعض جوانبه ولكنه كان يفيد أيضا في تحليل التلمود بأساليبه الخاصة وفي تعريف هذه الأساليب وتصنيفها. ولكن لم يتم تعميم هذا النظام على الرغم من أن عددا من الحكماء ذوي الشأن اعتمدوا المناهج التلمودية وعدلوا فيها.

كان البحث والتدقيق في مصنفات موسى بن ميمون القانونية يشجع على التعمق في تعليم التقنيات المختلفة. وعلى عكس غالبية العلماء الذين سبقوه لم يشر (موسى بن ميمون) في كتاباته حول التلمود وفي تفسيراته إلى المصادر النصية، ولو أن كل أحكامه كانت تستند إلى التلمود. لذا سرعان ما أصبحت أعماله بحد ذاتها موضوعا للبحث حيث كان العلماء يبذلون جهدا ليكتشفوا مصادرها ومعاييرها المختارة. وكان كل جيل من أجيال هذا البحث يعتمد المناهج الدارجة في عصره. في البداية كان الأمر يتعلق باكتشاف المصادر الظاهرة ولم يحاول بعض المفسرين الدفاع عن وجهة نظر (ميامونيد) أمام نقد معاصريه. ولم يعد البعض الآخر يكتفي

بحل رموز نصوصه وحسب بل حاولوا أيضا تبريرها . ولم يكن يكفيهم اكتشاف منشأ أحكام (موسى بن ميمون) فاعتزموا العمل بهدف التوفيق بين المصادر التلمودية المختلفة بل وحتى إزالة الشذوذ . وقد أصبح تطور هذه المناهج في سعيه إلى إثبات مقاصد (موسى بن ميمون) الخاصة جزءا جوهريا من البحوث التلمودية الحديثة .

تطور في بعض الطوائف ولا سيما في هنغاريا ، منهج يدعى (ليشيتاتو- lechitato) . وكان ذلك محاولة لتوضيح تعاليم حكماء الميشناه والتلمود عن طريق جمع الآراء المطروحة من قبل أحد العلماء الأفذاذ والمبنية على مصادر مختلفة باللجوء ، من حيث إقامة الروابط فيما بينها ، إلى أساليب تنطوي على شيء من الذمامة الجدلية(بيلبول) . ليس هذا المنهج جديدا فالتلمود ذاته كان يستغرق أحيانا في هذا النوع من التوضيحات الجوهرية بهدف إثبات المبدأ الشامل الكامن في النظريات التي يعرضها الحكيم ذاته حول مسائل متنوعة .

شهد القرن التاسع عشر ازدهار النهج الليتواني الذي كان في جزء كبير منه ثمرة جهود الرابي (حايم دي بريسك- Haïm de Brisk`) الفكرية وتلاميذه الذين اعتمدوا هذا المنهج وطوروه الى أقصى حد ممكن . ينطوي هذا المنهج إلى حد بعيد على محاولة تحديد المواضيع التلمودية بوساطة تعاريف مجردة أكثر شمولية اعتمادا على امتيازات قانونية معينة(بعض منها مذكورة في التلمود) بهدف توضيحها والتوفيق بين المواقف المختلفة . ونجد بين الأدوات التقنية التي يستخدمها هذا المنهج تعاريف جوهرية من نوع التمييز فيما بين (حافزا وغافرا- hafza et gavra`) ، أي التمييز بين الالتزامات المفروضة

على الأشياء وتلك التي تثقل على الإنسان ، أو (دينيم اثنين- deux dinim) ، أي محاولة إدراك الفرق بين عنصري العقد أو التعهد النظريين المطروحين بحيث يتم تبيان جوانبهما السلبية والإيجابية . لقد اعتمدت أكاديميات كثيرة هذه المناهج وأضافت إليها كل أكاديمية تجديدات وترتيبات خاصة بها . لم يكن ذلك دون استعمال بعض أساليب التحري القانوني النظري ولكن تطبيق هذه الأساليب كان مشجعا جدا بين الطلبة وقد سمح لهم بإلقاء ضوء جديد كليا على الكثير من المفاهيم . لاقت هذه المناهج شعبية كبيرة في أوساط طلاب المدارس التلمودية (يشيفوت - Yechivot) المعاصرين ونالت نصيبها أيضا من النقد لتعدّيها على نظام الإرجاع إلى المناهج الخاصة وأساليب الفكر الداخلية للتلمود . وقد فضل الكثير من التلموديين المشهورين اليوم العودة إلى نظم أخرى ترقى إلى تواريخ سابقة وليست نظرية إلى هذه الحد .

XXXI
التلمود والشريعة اليهودية

بعكس الميشناه، ليس التلمود في جوهره كتاب القانون الديني حتى ولو كان دون أدنى شك، أهم النصوص القانونية التي تم تأليفها وأوسعها نفوذا. وفي نهاية المطاف كان يستند اليه كل قانون ديني كما كان المرجع لكل الحالات التي يشكون بها. أو بتعبير آخر فإن المنشأ الأصلي للقانون اليهودي ليس بحد ذاته مصنفا قانونيا. وعندما يستخدم التلمود كدليل للاجراءات القانونية لا يكفي أن تستخرج منه الفصول التي تتعلق بالقضايا العملية وإنما يجب أيضا مراجعة التعليقات والحواشي التي أعدها الـ(سافورايم- savoraim) والـ(غيونيم- gueonim). وفي الحقيقة فإن أساليب استخلاص القانون الديني انطلاقا من التلمود هي إلى حد ما ملازمة للتلمود ذاته ولم يفعل الـ(غيونيم) أكثر من أن وسعوا مجالها باستجلاء قواعد ومناهج إضافية. ولم يجتهد أعظم مدوني القانون اليهود في إبداع قوانين جديدة فحسب أو في اظهار جوانب شريعية جديدة بل تابعوا البحث عن مبادىء اضافية جديدة.

يحتوي التلمود على عدد كبير من الأحكام في مواضيع مختلفة وعلى عدد أكبر من المناقشات والمناظرات. ويشرح تلمود أورشليم بوضوح

كيفية إصدار الأحكام القانونية ويقول: " لا يمكن الاستناد إلى القوانين الميشنية(ميشنايوت) ،و لا إلى القوانين التوسافية (توسافوت)، ولا إلى ال(أغادوت)، ولا إلى ال(ميدراشوت) ولكن إلى القانون العملي ". أو بتعبير آخر فإن النصوص داخل التلمود وخارجه لا تفيد كمرجع لقانون جبري لأنه لا يجوز الافتراض بأن مشكلة ما كان يمكنها أن تحل نهائيا على أساس نص معين. والمطلوب أكثر من ذلك بكثير: اذ يجب معرفة المكانة التي يشغلها هذا القرار في مجموعة القوانين. وقد يظهر ما يعبر عنه في ميشناه معين وأن يكتشف فيما بعد أنه يناقض ميشناه آخر أو ثمة توافق شامل يتم الوصول إليه في ميشناه ثالث. لذا وحده القرار الذي يمكن تنفيذه عمليا والذي يقر فيه العالم (أو يفعل) ويوضح أن ما فعله كان بموجب هذا القانون أو ذاك يمكن أن يكتسب قيمة جبرية.

لا يشيرالتلمود بوضوح في أغلب الأحيان الى المصدر في اتخاذ مثل هذه القرارات وليس سهلا دائما العثور على نصوص مشابهة. ومع ذلك كان هذا هو هدف ال"أمورائم" عندما شرعوا بوضع قواعد معينة للقرارات القانونية المتعلقة بالميشناه. وقد حددوا، على سبيل المثال قواعد خاصة بطريقة تقييم أشكال التعبير المختلفة الموجودة في الميشناه. وكان هناك العديد من الحكماء البارزين الذين اعتمدوا القاعدة " هالاخاه كي- ستام ميشناه- halakhah ki- stam michnah) التي تقول أنه يجب اعتبار كل قرار مشني سجل دون ذكر اسم المسؤول عنه بمثابة قانون ديني(هالاخاه). لم يحل ذلك القضايا كلها ولكنه كان يسهل مهمة إعداد المناهج الأساسية. وقد أضيفت قواعد مساعدة عديدة تتعلق بالعلاقات

الخاصة التي تربط الميشناه مجهول الاسم (ستام) بالمساجلات. كما فكر الحكماء أيضا في إيجاد وسائل لتسوية التباعد في آراء التانايم.

وقد وضعوا قواعد ثابتة في بعض الحالات: " عندما لا يتفق الرابي (يوسي - Yossi) مع الرابي (يهودا - Yéhouda) يتفوق رأي الأول ،و عندما لا يتفق الرابي (ميير - Meïr)مع الرابي (يهودا- Yéhouda) يجب القبول برأي الأخير. وقد اعتمد هذا الأسلوب فيما بعد لحسم الخلافات فيما بين حكماء التلمود. كما تم وضع معايير عديدة أكثر أو أقل صرامة فيما يخص المسائل الجوهرية. وكذلك إذا كان هناك تباعد في آراء (راف - Rav) و(أبايّ - Abbaye) يتقدم رأي الأول فيما يخص القضايا المتعلقة بالقوانين الطقوسية ويؤخذ رأي الثاني بعين الاعتبار في مادة القانون المدني. وفي المناظرات بين (أبايّ) و(رافا) تقبل قرارات (رافا) ما عدا بعض الاستثناءات.

وعلى الرغم من أن هذه القواعد كانت محدودة العدد إلا أنها شكلت الأساس لقرارات هامة. كما وضعت قواعد أساسية أخرى، منها على سبيل المثال القاعدة التي تقول أن رأي تلميذ لا يتفوق على رأي أستاذه لفترة ما، وإنما بعد انتهاء هذه الفترة يتخذ القرار وفقا لرأي العالم الأكثر حداثة الذي يفترض أنه كان لديه أسباب وجيهة ليعترض على بيانات سابقيه. ويشكل تنسيق كل هذه القواعد في نهاية المطاف مدونة قانونية ضخمة يمكن تطبيقها على نسبة كبيرة من المناقشات المذكورة في التلمود وتسمح للعلماء باستخلاص قانون معين وهنا يكف التلمود عن الإقرار به.

وقد أضيفت إلى هذه المبادئ البسيطة قواعد أخرى مؤسسة على اعتبار نوعية أسلوب الإنشاء وعلى الواقع أن التلمود يكرس اهتماما كبيرا

للتفاصيل. فإن حدث أن قضية ما لم تجد حلا لها في التلمود وإن كانت أسماء الحكماء الذين عبروا عن وجهات النظر المختلفة مجهولة مما يعيق تطبيق القواعد فقد أمكن استخدام القواعد والمبادئ التي أعدها الـ"غيونيم" أو حكماء الجيل الأول. وكل " تيكو" أي كل مسألة لم يتم حلها بشكل مرضٍ في التلمود كانت تصنف تحت:" حالة مشكوك بها" وبالتالي تخضع للمعالجة. وإذا ضمن الشك أحد تعاليم التوراة يقف القانون إلى جانب القرار الأكثر قسوة. وإذا كان الأمر يتعلق بقضايا حاخامية كان القانون أكثر تسامحا . كان القانون عادة قاسيا فيما يتعلق بالتحريمات ولكن في الدعاوى المدنية كان يقع على المدعي عبء الإثبات. وقد اعتبر معظم مدوني القوانين أنه عندما يقدم التلمود ، نظرا لأساليبه التحريرية، حلّين اثنين لنفس المسألة يجب اعتبارالحل الثاني قانونا دينيا جبريا . إذاً، كان هذا الدليل يقدم توضيحات حتى ولو كان هناك متسع للاختلاف بين عدة حلول ممكنة، من وجهة النظر التأملية البحتة. لقد طرحت كذلك مسألة معرفة ما الذي يجب فعله إذا كانت المصادر التلمودية تناقض بعضها بعضا . وكانت القاعدة في هذه المجال أن الأسبقية القانونية تعطى للنص الظاهر في موضوع النقاش(سوغيّا - souguiya) المتعلق فعلا بالموضوع المعني تحديدا.

بالاضافة الى كل هذه القواعد المفصلة والآلية إلى حد بعيد هناك مبدأ يعتبره التلمود ذاته من أهم الامتحانات لشرعية الحكم: إنه مبدأ توضيح القرارات التلمودية الاجمالية حول مسائل محددة. وهذا ليس واضحا دائما في النص، ودراسة الـ"سوغيوت" المختلفة وحدها يمكنها أن تبين أن

التلمود يقبل بعض الأفكار باعتبارها جوهرية بينما لايطبق أفكارا أخرى ومع ذلك لايستبعدها أبدا .

وليست الأساليب الآلية البسيطة كافية للتمييز بين هذه الاختلافات الدقيقة إذ يتطلب تنسيقها مستوا رفيعا من المعرفة لكي يمكن استخلاص أحكام سليمة، وقد يحدث أن يشير مصدر بشكل ظاهري الى اتجاه معين في حين يقود مصدر آخر الى استنتاج معاكس، فتغدو أغلب المناقشات التي تدور بين الحكماء حول القضايا القانونية امتدادا لهذه المسألة. وأحيانا يمكن تفسير فصل من نص بطريقتين مختلفتين أو يطبق قانون ديني واحد على حالات كثيرة. ولم يكن هناك دائما طرائق واضحة المعالم لمعرفة الحقيقة، وعلى مدى قرون طويلة كان الأدب القانوني يركز على السعي لاكتشاف القانون الجبري الموجود في نظريات لاحصر لها .وكان منشأ الكثير من المساجلات التي وضعت مدوني القانون وجها لوجه يكمن في الأجوبة المختلفة لمسألة معرفة ماهي القوانين الملزمة وكيفية تفسيرها .

وعلى سبيل المثال، برزت مسألة خطيرة عندما أرادوا وضع نظام أسبقية واضح، ليس فقط داخل التلمود وإنما أيضا فيما يتعلق بالنصوص التي تتناول الموضوع نفسه. وقد طرح الـ"غيونيم" مسألة المعرفة، أي الى أي حد يمكن أن نعتمد تلمود أورشليم عندما يناقض أو يتمم تلمود بابل. وكانوا يقضون بالعادة لصالح تلمود بابل باعتباره يتمتع بامتيازين: إنه أكثر حداثة وكتابته أدق وأكثر مسؤولية. لكن كان السؤال الأكثر شيوعا في المادة القانونية حول الموقف الذي يجب اتخاذه في حال لم يقدم تلمود بابل، بسبب الشك شيئا يخص موضوع البحث بينما يقدم تلمود أورشليم

قراراً واضحاً . وكان الكثير من الحكماء ومن بينهم (ميامونيد) ، ميالين الى قبول أحكام أورشليم في حالات مماثلة ومع ذلك لم يكن هذا رأي الجميع كما لم يكن هناك اتفاق فيما يخص نظام القانون الديني الأساسي ، ودرجة أهمية الـ(ميدراشيم) الخاصة بالقانون الديني والـ(أغاداه) . لقد كانت هذه القضايا تثير مناقشات قانونية وعملية طوال قرون .

عموما يمكن أن نستنبط من دراسة وتحليل التلمود وكذلك من رؤاه استنتاجات ماتزال حتى اليوم الأداة الأساسية في للبحث في القانون الديني وذلك باعتباره مدونة مفصلة في مادة القانون الديني . ومن خلال الفحص المتعمق لقانون ما ، ومن خلال المحاولات لحل المسائل التي لم تنا قش بوضوح في الشريعة ، كانت مجموعة المصنفات القانونية تقود العالم الى المصدر الذي هو التلمود ذاته . وأكثر من ذلك بالامكان استجلاء النتائج على أساس القرارات المذكورة بمقارنة نصوص مختلفة والعودة الى المناقشة السابقة .

لهذه الأسباب جميعها استطاع التلمود أن يكون مصدر القانون الديني الأساسي دون أن يكون بحد ذاته كتابا في القانون الديني .

XXXII
الـ"أغاداه" في التلمود

يمكن أن نعتبر أن تلمود بابل يتناول "الأغاداه" في قسم يصل الى ربعه تقريبا وهذه النسبة أقل في تلمود أورشليم ومع ذلك تبقى هامة. وبما أنه من الصعب بمكان إعطاء تعريف مقنع لما تغطيه اللفظة "أغاداه" نبدأ عادة بتقديم تعريف سلبي :كل ما لايتعلق في التلمود بالقانون ولا بالمناقشات القانونية ينتمي الى عالم الـ"أغاداه" . وإذا كان تعريف الأغاداه أمرا في غاية الصعوبة هذا لأن المادة الأغادية ليست متجانسة وأسباب أخرى . .هناك سلسلة من البنى تتوزع في تصنيفات مختلفة في ال"أغاداه" . وإذا كان تعريف ال"أغاداه" أمرا في غاية الصعوبة ، لأن المادة ال"أغادية" ليست متجانسة فهناك سلسلة من البنى تتوزع في تصنيفات مختلفة.

أحد أقسام الأغاداه "مدراشي" يختص بتفسير الآيات التوراتية التي ليست مصدرا للأحكام القانونية الدينية العملية . ويتجه جزء آخر نحو التعاليم الأخلاقية وفن الخطابة ومواضيع أخرى مختلفة . لم يكتف الحكماء بالتعبير عن أرائهم في مادة القانون الديني بل كانوا يعطون كذلك نصائح في الأخلاق وحسن السلوك . وبحث (الأفوت – Avot) مثال على تجميع تعاليم من هذا النوع ، غير أن البحوث جميعها كانت تحتوي في الحقيقة على

ما يشير إلى هذه المواضيع. إضافة إلى ذلك تروي الـ"أغاداه" التلمودية بالتفصيل قصصا طريفة وفكاهات حول الأشخاص العظماء. وهنا يجب التمييز بين الأحاديث عن الشخصيات التوراتية وأفعالهم (أحيانا مدعومة باستشهادات آيات توراتية مناسبة) وبين الفكاهات والقصص الأطول المتعلقة بحكماء الميشناه أو التلمود. ومن المناسب أن نضيف أن هذه المادة الـ"أغادية" التي تتناول مواضيع دينية ولاهوتية لا تدخل في مجال القانون كعلاقة الإنسان بالله أو مجيء المخلص، على سبيل المثال. في ال(أغاداه) أيضا حكايات شعبية وأمثال وأقوال مأثورة، وبما أن الحكماء كانوا يعلقون أهمية على كل المواضيع الممكنة والخيالية فال"أغاداه" اذا عبارة عن وعاء متعفن مليء بقصص أسفار ومواضيع لغوية ونصائح تجارية وتلميحات طبية وأحداث تاريخية.

ومع أنه لايمكن تجميع كل هذه المواضيع بسهولة في كلمة واحدة دقيقة، كان الحكماء يميزون فيما بين الـ"أغاداه" والـ"هالاخاه"،لكن تعاريفهم كانت شخصية وغير ناجزة، وقد كرس بعض الحكماء أنفسهم لل"هالاخاه" حصرا فلم يهتموا إلا قليلا بمادة الـ"أغاداه"، وعلى العكس اشتهر البعض الآخر كحكماء في ال"أغاداه" بسبب تفضيلهم لأنواع مختلفة من "ميدراش ال"أغاداه". لكن هذا الانشقاق يتعلق بشكل أساسي بالميول والاستعدادات الشخصية. كما كان غالبية الحكماء الأفذاذ متبحرين في كلا المجالين. بحث كل من (راف Rav) في بابل، (يوحانان – Yo`hanan) في فلسطين، (أبايّه – Abbayé (و (رافا – Rava)، (رافينا – Ravina) و(راف أشي- RavAchi) في هذين الموضوعين

وكانت بحوثهم في الـ(أغاداه) متعمقة كما استنتاجاتهم في الـ"هالاخاه". ولكن بعض الحكماء لم يسبروا أغوار الأغاداه" بما يكفي وكانوا يعتبرون أنفسهم جاهلين في هذه المادة. طلب من أحد الحكماء أن يوضح لماذا لم يظهر الحرف (تا) في الوصايا العشر المكتوبة على ألواح القانون الأولية فأجاب: بما أنكم تسألونني لماذا لم يظهر الحرف (تا) هناك، كان عليكم أن تتساءلوا أولا إذا كان صحيحا القول بأن هذا الحرف لم يظهر هناك. لقد كان من الأفضل أن يتوجهوا إلى عالم آخر مختص بهذه المادة. "وفي الحقيقة كان لدى الحكماء في هذه النقطة تحديدا توضيحات كثيرة. إلا أنه حتى الحكماء الذين لم يهتموا بالـ"أغاداه" لأنهم كانوا يشعرون أ نهم غير جديرين بذلك (كما أن بعض الحكماء الآخرين كانوا يشعرون أنهم غير قادرين على حل القضايا القانونية) لكنهم لم يقللوا من أهمية هذا المجال.

بالتأكيد التزم بعض الحكماء تماما بدراسة ال"أغاداه" ومنهم (أباهو من القيصرية– Abahou de Cézarée) الذي قال دفاعا عن أحد زملائه: " قلت أنه رجل عظيم بمعرفته للقانون الديني، ولكنني لم أقصد بذلك إنه كان عالما في الـ"أغاداه"." ولما سئل عن الأسباب التي دفعت به إلى أن يصبح خبيرا في التأويل اللاهوتي وضحّ (أباهو) أنه شعر بحاجة إلى دراسة هذا الموضوع بشكل أعمق من زملائه لأنه كان مضطرا الى مناقشته مع المسيحيين والوثنيين. ويحكى أنه وصل القيصرية مع زميله الذي وعظ بعمق في القانون الديني وكان على (أباهو) أن يتكلم في الـ"أغاداه". ولكن معظم الناس اختاروا أن يسمعوا (أباهو) ولم يحضر الموعظة القانونية إلا بضعة أشخاص، فقص (أباهو) الحكمة التالية على

زميله كي يهدىء من خاطره : "إذا جاء تاجران الى المدينة، أحدهما يحمل سبائك ذهب والثاني — أقمشة وخردوات سيندفع معظم الناس نحو الثاني. "أو بتعبير أخر فإن القانون الديني هو كالسبائك نفيس ووزين وليس بمقدور كل إنسان أن يدفع الثمن وأن يقدره في حين أن ال"أغاداه" سهلة المنال وبالتالي أكثر شعبية. وقيل فيما بعد أن الشعب، بسبب الضغوط الاقتصادية والمخاوف السياسية كان يفضل الاستماع إلى ال"أغاداه" المعزية أكثر من تركيز الاهتمام على قانون ديني معقد.

لا يعني هذا أنه كان يفرد لل"أغاداه" أهمية أقل فال"أغاداه" وال"هالاخاه" كلاهما من التوراة ويعكس كل منهما بطريقته الخاصة، وجها للحقيقة. ثمة نص يقول أن الحكماء كانوا يشبهون ال"هالاخاه" باللحم وال"أغاداه" بالنبيذ مركزين على الفرق بين الطعام الذي يغذي والنبيذ الذي يدخل في النفوس سرورا. وفي الحقيقة غالبا ما أعتبرال"أغاداه" مدخلا نحو الإعلاء الروحي وقد قيل: إن أردت معرفة الذي تكلم وخلق الكون ادرس ال"أغاداه". كان الأغاداه" يستلهم ويستمد قوة من المذاهب الباطنية. ولكنه، بعكس " فعل الخلق" والمركبة الإلهية" الذي كانت دراسته مكرسة لأعظم العلماء فقط، يمكن تعريف الأغاداه بأنه تعميم للتعاليم الباطنية. ونجد فيه مواضيعا وأفكارا تطورت فعلا عن الباطنية ولكنها معروضة بأسلوب مجازي وبسيط لا تزيح النقاب عن أي سر خفي كما أنها تلبي كذلك الحاجات الروحية.

كانت المواعظ تتضمن عادة ال"هالاخاه" وال"أغاداه" وقد وقف بعض الحكماء مع رأي التانا الرابي (ميير) الذي كانت تتألف موعظته من ثلاثة

أجزاء تتناول في ثلث منها ال"هالاخاه" وفي ثلثها الثاني ال"أغاداه" بينما كان الثلث الأخير مخصصا لأساطير وحكايات. كانت تفتتح الموعظة أحيانا بتعليم أغادي من أجل اجتذاب اهتمام المؤمنين ثم تنتقل إلى موضوع من ال"هالاخاه" بل وأحيانا أخرى كانوا يتناولون فيها موضوعا قانونيا بإدخال الـ"أغاداه"،والأساطير وتعاليم في بلاغة الخطاب. وحتى عند معالجة نصوص أكثر وضوحا، عندما كان الحكماء يعرضون مواضيع قانونية، كانت العادة تقتضي أن يبدأوا بمواضيع سهلة الفهم، بما فيها نكت وفكاهات، ولا ينتقلوا إلى مواضيع أكثر صعوبة إلا بعد أن يخيم الارتياح على الحضور.

وكان الأساتذة يعالجون ال"أغاداه" بنفس القدر من الجدية والرصانة التي كانوا يتناولون بها أي مجال آخر في التوراة. وهذا لا يعني أنهم لم يتمتعوا بروح الدعابة أو أن قلوبهم عصية على الفرح والابتهاج. ولكنهم حتى عندما كانوا يروون قصصا مسلية وحكايات وأقوالا مأثورة لم يشعروا بأنهم خرجوا عن التوراة ودخلوا في المجال الدنيوي. وحتى "أحاديث العلماء العادية" كانت تعتبر جديرة بالدراسة، وفي مناسبات كثيرة كان الحكماء يؤكدون على أنه يمكن استخلاص بعض الاستنتاجات (ذات الأهمية الكبيرة في القانون أحيانا) من خلال أحاديث تبدو تافهة لأول وهلة. وكان يشدد على أن الفكاهات ممنوعة (ما عدا تلك التي تستهزئ بالوثنية والتي لم تكن مشروعة فحسب بل ومرغوب بها) لكن ذلك لم يمنع الحكماء من أن يدلوا بملاحظات تتسم بطابع الدعابة حول مواضيع عامة وأحيانا عندما كانوا ينتقدون بعضهم بعض. ولكنهم كانوا

مصرين على أن المزاح هذا يجب ألا يضمر نية الإيذاء وروح الوثنية كما كان يجب ألا تكون الأحاديث العادية بذيئة، بل وحتى الملاحظات التي لا علاقة لها بالقانون الديني كان يجب أن تحمل معنى ما.

وعلى هذا النحو تكون السلاسة علامة موقف إيجابي إزاء الحياة في كليتها وتعني أنه ليس في العالم شيء سلبي كليا وليس ثمة موضوع خالٍ من المعنى. فهناك قضايا تافهة تلفت الانتباه وتعني رصانة المعلم أن كل موضوع يستحق النقاش فيه ولكنها لا تعني أبدا رفضا للدعابة والمزاح. وعندما كان الحكماء يستشهدون بأحد الأمثال الشعبية كانوا يتوقفون عنده ويكتشفون في الكثير من الأحيان أنه يقابل شيئا ما مذكورا في التوراة أو في مكان آخر مبرهنين بذلك على أن الشعب يملك حكمة خاصة به وهو ليس أدنى من أعظم الحكماء. ولما سئل حكيم: "لماذا تهيمن جميع المخلوقات على الفأر؟"،لم يستبعد الحكيم السؤال بابتسامة حتى وإن كان باستطاعته أن يضفي على جوابه ألوانا من الدعابة. لقد اعتبر الحكماء أن وصية التوراة "لا ترد على المجنون بجنونه" الذي تمنع الاهتمام بملاحظات خالية من المعنى، لا قيمة لها إلا في مجال العرف وحسن السلوك حيث يفضل التزام الصمت. وأما فيما يخص التوراة فقد كان من المستحب الرد على المجنون. وكان كل سؤال جديرا بالجواب حتى وإن كان الجواب على السؤال الأحمق يساويه حماقة.

كان موقف التوازن الذي يتبناه المستمعون إزاء كل شيء وكل ظاهرة يسمح للحكماء بمناقشة كل موضوع يختارونه حتى ولو لم يدخل هذا الموضوع في نطاق المناقشة العامة. لقد ألقى الرابي (يوحانان) خطابا حول

طريقة تحضير دواء معين لداء الاسقربوط بناء على المبدأ القائل أنه يجب مناقشة كل موضوع على رؤوس الأشهاد. وكانت التعليقات المجردة ظاهريا تتخفى أحيانا في صور أحاجي وحكايات يفهمها أبسط الحاضرين. وطالما كان الأساتذة يرون أن تعليقاتهم لا تجرح أحدا لم يترددوا في التعبير عنها على هواهم. ولهذا السبب نجد كما كبيرا من المادة ال"أغاداية" التي لا يمكن فهمها إلا بشكل مجازي، على الرغم من أن الأخلاق لم تكن دوما موضوعا للشرح، إما لأن الحكماء كانوا ينفرون من الولوج في عالم الغيب، أو لأنهم لا يريدون نشر معرفة قد تكون مؤذية للمستمع العادي. ومن المؤكد تقريبا أن أسلوب التلمود الأصيل قد حمل الحكماء على تأليف قصص تصف الله وملائكته كشخصيات بشرية حية. ومن المحتمل جدا أن قسما من المستمعين لم يكونوا يفهمون كل ما يسمعونه ولكن كان بإمكانهم على الأقل أن يستمتعوا بالدروس بينما لم تكن المواعظ الأكثر عمقا متاحة إلا للحكماء البارزين.

ومن أشهر الروايات التلمودية قصة رحلة (رابا بار بار حنا- Raba Bar Bar `hana) التي تصف عجائب مغامراته فيما وراء البحار والصحارى. وكانت هذه القصص في جزء كبير منها تقدم صورا مجازية عن الإيمان والسياسة ومجالات أخرى للحياة. لنأخذ على سبيل المثال القصة التالية: رأيت ذات مرة ضفدعة كبيرة كبرج المدينة. ثم جاء تمساح فابتلع الضفدعة،ثم جاء تمساح آخر وابتلع هذا التمساح وعندئذ حط الغراب على الشجرة. آه كم كانت هذه الشجرة ضخمة وكم كانت قوتها كبيرة؟!" كتب حكيم آخر بخصوص هذه القصة: لو لم أكن حاضرا لما كنت

لأصدق". تم تفسير هذه القصة على أنها قصة مجازية ترمز إلى الممالك المختلفة التي تعاقبت في سياق التاريخ حيث تمزق كل واحدة المملكة التي سبقتها. وترمز الشجرة للشعب اليهودي نظرا لأنها كانت تعتبر وما تزال من الأعاجيب العظيمة. ونستطيع أن نرى تعليق الحكيم الثاني من منظار آخر، تعليقا تهكميا مشفوعا بالحزن على رجل يعكف على تاريخ شعبه.

يقدم الـ"أغاداه" أمثلة لا حصر لها في وصف أبطال الماضي في صور لا تتطابق مع الواقع التاريخي. إذ كانت الشخصيات التوراتية توصف أحيانا بملامح حكماء الميشناه والتلمود. ولم تكن هذه الأوصاف تنشد البعد التاريخي وإنما غالبا ما كانت تفهم كمحاولة لتوضيح الشخصيات والأحداث بشكل يسهل فهمه عند أكبر عدد ممكن من الناس. وكان الحكماء يرون أنه من الأفضل أن يعطوا الشخصيات التاريخية ملامح أشخاص معاصرين ويسمحوا بذلك للمستمعين أن يتمثلوا بهم ويفهموا مشاكلهم ويأخذوا منهم العبر بدلا من نقل الناس الى عصر تاريخي آخر. كما كانوا أيضا يعتبرون الفهم الجيد في مجالات أخرى أفضل من الدقة التاريخية.

ومع أن شروح ال"أغاداه" تبدو أحيانا أكثر تجريدا من البحوث في التشريع الديني (ميدراشيي الهالاخاه) في تفسيرها للنصوص إلا أنها لا تخرج أيضا عن الأطر المرسومة مسبقا. وهذه ليست فقط قواعد تفسير خاضعة لنظام منطقي ومنهجي وإنما أيضا خطوط سير نحو اكتشاف المضمون الأخلاقي والروحي للنصوص. لا تبحث آلية ال"مدراش" في حالات معينة عن التطابق مع التفسير الحرفي (بيشات – pechat) ومع

ذلك تفيد كأداة لتقوية الذاكرة (أسماختا). كان مؤلفو ال"ميدراشيم" أصحاب معرفة واسعة في التوراة فقد استطاعوا أن يقرنوا النصوص التي يدرسونها مع التعاليم الأخلاقية مختلف الأفكار المجردة.

من البديهي أن البحوث في تفسير ال"أغاداه" لا تستهدف استجلاء قرارات قانونية دينية أو استنتاجات تتضمن الجبرية، وليس الاستنتاج هدفها الأساسي وإنما الدراسة المدركة كهدف بحد ذاتها، ومن الواضح أن مجالات الأخلاق والروحية الغير محددة بشكل جيد لا يمكنها أن تأتي بقرارات عملية. وهذا لا يعني أن ال"أغاداه" ليست إلا سلسلة من المواعظ المنسقة بحرية. فكما أن ثمة وسائل لاستخلاص قرارات دينية عملية كذلك الأمر بالنسبة لمادة ال"أغاداه" والبحوث في تأويل ال"أغاداه" في التلمود. ولم توضع الإرشادات الأخلاقية في التلمود لتوقظ مواعظ مؤثرة وإنما لتعلم المستمعين كيف يسيرون حياتهم بشكل أفضل. وقد تختلف التعاليم الأخلاقية في بحث (أفوت – Avot)، على سبيل المثال، في أسلوبها ولكنها تتفق بشكل لا يقبل النقاش مع المبادئ الجوهرية للسلوك. كانت هناك، دون شك قضايا تثير مناقشات ولكن هذه المناقشات، كما هو عليه الحال فيما يتعلق بتشريع القانون الديني، كانت تسعى دائما إلى تسوية الفروقات في المنهج وخاصة عندما لم تكن كبيرة. وكان الحكماء يختلفون، مثلا، حول أهمية الغرور. يرى البعض أن على الحكيم التأكيد على اظهار الفخر بحيث أن يستطيع المحافظة على وضعه باعتباره رئيسا للمجتمع ولكن البعض الآخر كانوا يؤكدون بقوة على عدم الغرور لأنه يعتبر بشكل عام شائنة. وكان من الممكن أن تناقش هذه الاختلافات وتفسر

بعمق(وهذا ما لم يتوانى حكماء مرحلة ما بعد التلمودية عن فعله)، لكن درجة الاتفاق في النقاط الأساسية كانت ظاهرة بوضوح. بالطبع، هناك "مدراشيم" متعارضة حول قضايا مختلفة ابتداء من تفسير النص التوراتي بحد ذاته ووصولا إلى قضايا لاهوتية معقدة (من نوع: الفداء المسيحي، هل يتعلق بالطبيعة أم هو خارج عنها؟). ومع ذلك كان الموقف المتخذ إزاء الموضوع جديا وكانت محاولات اقناع المعارضين متزنة ومعتدلة كما كانوا يقبلون بفكرة وجود بعض المسائل مستعصية الحل.

ونرى أن الحكماء قد واصلوا العمل في توضيح الأغاداه بعد عصر حكماء التلمود (أمورايم) ومعظم الشروح والتفسيرات تظهر اهتماما كبيرا بهذا المجال. وظهرفيما بعد حكماء نابغون اهتموا بمواضيع أخلاقية وقانونية على حد سواء في حين كان البعض الآخر يركزعلى جوانب القانون أو ال"أغاداه" الأكثر تخصصا. ولكن أعظم الحكماء كانوا يتبحرون في كلا المجالين معتبرين كلا منهما جزءا من الكيان الكلي، التوراة، التي هي مصدر التعاليم النظرية والعملية.

XXXIII
مَن هو الحكيم

تفرز كل ثقافة بشرية أناساً يجسدون وجها من الكمال يسعى الجميع الى الامتثال بهم والانتساب إليهم. وتتألف هذه النخبة في الثقافة اليهودية من الحكماء دون أدنى شك. أو من تلاميذ الحكماء (تلميديي حاخامين Talmidei hakhamim) وفق الترجمة الحرفية للكلمة. ويحلم كل يهودي بتحقيق هذا الكمال. وعندما لا يستطيع الوصول إاليه بنفسه كان ينقله إلى أولاده .وكان الحكماء يتمتعون بوضع مميز في المجتمع اليهودي باعتبارهم ارستقراطيين ذوي امتياز في شتى الميادين. وكان أصحاب العلم والمعرفة يحكمون المجتمع اليهودي، وفي معظم الأحيان كان يتم اختيار قادة الطوائف اليهودية كلهم من بين أعظم الحكماء. وإن حدث أن الشرائح الأخرى تمارس اليوم دورا كبيرا إلا أن أعضاءها ظلوا تحت سيطرة الحكماء، جزئيا على الأقل.

كان الحكماء يشكلون أرستقراطية بالمعنى الاشتقاقي للكلمة. لقد كانوا يؤلفون النخبة ولكنهم لم يكوّنوا أبدا طبقة مغلقة بإحكام. وعلى العكس فقد ظلّوا لقرون عديدة يشجعون على الدراسة بغية الانضمام إلى صفوفهم وكانت موهبة الدراسة هي المعيار الوحيد للانضمام إلى مجموعة هؤلاء الحكماء كما لم يطالب الحكماء أبدا بأن يكون لهم امتياز وتفرد،

فقد امتلأت طبقتهم بالعديد من الجهلة والأميين، وقد ذكر العديد من الحكماء بحزن أنه: "ما من حكيم أنجب حكماء". كانوا يفسّرون هذا الاقرار تفسيرا مجازيا قائلين أن الشعب يعرف تماما أن المعرفة لا تأتي بالوراثة لأنه لم يكن لدى سليلي الحكماء شيء يقدمونه سوى انتسابهم العائلي في حين أنه لايمكن الاستخفاف بأبناء الفقراء "لأن المعرفة تنبثق منهم". يجب ألا نستنتج من هذا أنه لم يكن هناك عائلة تنتقل فيها المعرفة من الأب الى الإبن (وهذه حالة الأجلاء في مدرسة هيليل) أو حالة عائلات كانت تحافظ على موهبة الدراسة فترة طويلة (عائلة راشي أفضل مثال على ذلك) ومع ذلك لم يكن وضع هؤلاء الاختلاف نتيجة لمكانتهم الاجتماعية وإنما لمواهب ذهنية انتقلت إليهم بالوراثة. كانت العائلات، بما فيها العائلات المتواضعة اجتماعيا تخضع لهذا الامتحان الذي لم يقم وزنا ألا لمستوى المعرفة الصرفة. نادرة هي الحالات المماثلة لحالة الرابي أكيبا الذي بدأ دراسته في سن متقدمة ليبلغ في نهاية المطاف أعلى درجات المعرفة وذلك لأن المجتمع كان يشجع الأطفال الذين يظهرون موهبة في الدراسة ولم يكن هؤلاء الأطفال مضطرين الى تأجيل تعليمهم حتى سن الرشد. فقد وصل غالبية حكماء التلمود الى مراتبهم بفضل جهودهم الشخصية ولم يكونوا من أوساط اجتماعية لها امتيازات خاصة، وكان انفتاح هذه النخبة بحد ذاته وسيلة فعالة لافساح المجال أمام من يستحق الدراسة ويطور مواهبه:كان ينتظر من الجميع أن يبذلوا كل ما بوسعهم في الدراسة. ومن يحقق نتائج مقنعة كان ينال مكانة في أرقى الطبقات الاجتماعية. لقد كان الحكماء حقا طبقة حقيقية بالمعنى الحقيقي للكلمة.

من هو الحكيم؟ المعيار الأول والأهم هو القدرة على دراسة وفهم التوراة. وهذا شرط يتطلب أكبر قدر ممكن من الكفاءة الذهنية، لكن هذ الكفاءة ليست ألا صفة من صفات الحكيم العامة، فلا يكفي أن يكون واسع العلم وثاقب الفكر بل يجب أيضا أن يتحلّى بكرم الأخلاق وأن يتصف بصفات روحية، ولا يعتبر الحكيم حكيما، بل أسوأ من الجاهل ما لم يجسد نظرياته بالأفعال إما لأنه كان يسلك طريقا مشكوكا به أو لأنه لم يراع الوصايا الدينية بشكل صارم. يقول الحكماء:" تعتبر الأخطاء المتعمدة التي يرتكبها من لم يقرأ أخطاءا غير مقصودة بينما الأخطاء الغير متعمدة التي يرتكبها الحكيم تعتبر قصدية". ولا يكفي الحكيم أن يعظ الناس بل يجب أن يطبق ما يعظ به. وكانوا يكفون عن اعتباره حكيما عندما تفقد أعماله وأقواله الانسجام فيما بينها.. وينتظر من المثقف المتنور بمعارفه أن يجسد التوراة ذاتها بما يقوله ويفعله.و يقال عن الحكيم الذي ينتهك التوراة: "ليست توراته سوى مجرد كلام". لأن التوراة الحقيقية يجب أن تنعكس في السلوك الشخصي كما في الدراسة. وعلى هذا الصعيد لم يتعلق الأمر بقواعد أخلاقية مجردة وإنما بمبادىء قانونية واقعية ملموسة. هكذا كان جامعو القانون ينظرون إليها ويرون أنه إذا اتبع الانسان سلوكا معيبا بغض النظر عن تبحره في العلوم، علينا أن نلومه ونحتقره لا أن نجلّه لمعرفته الواسعة. ويروي التلمود في أماكن كثيرة كيف كانوا يعاقبون المثقفين المشبوهين ويضربونهم أو يطردونهم.

التبحر إذاً ليس مجرد معيار فكري فحسب وإنما يستغرق الشخصية بكاملها بحيث يصبح الانسان وطبيعته رمزا ومرادفا للتوراة. وإذا أخذنا

بعين الاعتبار أن كل ما يقوله ويفعله الحكيم يجب أن يكون قدوة للآخرين، نستطيع في هذا المجال أن نفهم بشكل أفضل شراهة التلاميذ في دراسة أفعال وأقوال الحكماء ورغبتهم القوية بالاستلهام منهم. ليس هناك أفضل من الصفات المطلوبة في الحكيم من الوصف المكتوب في الشرح التالي (baraita): التوراة أسمى من الكهنوت أو من الملكية، فالملكية تستدعي ثلاثين ميزة والكهنوت أربعا وعشرين بينما التوراة تتطلب ثمانية وأربعين صفة جوهرية هي: أن يدرس بجلاء. أن ينطق بوضوح. أن يفهم القلوب ويبصر جيدا فيها. أن يحترم. أن يحترم الأشياء المقدسة. أن يكون متواضعا. أن يكون لطيفا وبشوشا. أن يكرس نفسه لرعاية الحكماء. أن يكون متعلقا بزملائه. أن يناقش مع تلاميذه. أن يكون متزنا. أن يعرف التوراة والميشناه. أن يكون معتدلا في شؤونه. في علاقاته مع العالم. في السرور والحبور. في النوم. في الحديث. في الضحك. أن يظهر تسامحا. أن يكون طيب القلب. أن يثق بمعلمه. أن يقبل العقاب. أن يعرف أن يبقى في محله. أن يقنع بمصيره. أن يتكلم بلياقة. أن يبرهن عن تواضعه. أن يعرف كيف يجعل نفسه محبوبا. أن يحب الرب. أن يحب الناس. أن يحب العدل والاستقامة. أن يتقبل العتاب المستحق. أن يحتقر الأمجاد. أن يرفض التباهي بمعارفه. أن يرفض التمتع في الحكم على الآخر. أن يقبل مقاسمة الآخرين أعباءهم. أن يحكم قريبه بتسامح. أن يرغب في أن يبيّن له الحقيقة. وأن يقوده نحو دروب السلام. أن يتعهد كليا بالدراسة. أن يكون قادرا على السؤال. والاجابة والاصغاء وإغناء البحث. أن يعرف كيف يكرس نفسه لدراسة الموضوع وتطبيقه. أن يتمنى أن يجعل أستاذه أكثر

حكمة. أن يعرف كيف يركز انتباهه في خطاب أستاذه. أن يهتم بأن ينسب الاستشهادات المستخدمة إلى أصحابها".

يبين هذا السرد الطويل بوضوح كم هي متنوعة الصفات التي كان يجب أن يثبت الحكيم أنه يتمتع بها.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار صرامة المقتضيات التي كان يجب على الحكماء الاجابة عليها، نستطيع إدراك الصفات التي كانوا ينسبونها لأندادهم. لم يكن الحكيم مجرد إنسان قد درس بل هو أيضا تجسيد للتوراة. فالمجد هو مجد التوراة، أما الحكيم فهو ملزم بأن "يخاف أستاذه كما يخاف الله"؛ أو بتعبير آخر يستحق الحكيم القدر نفسه من الاحترام والمحبة. ويقال أن" من أراد تقديم البواكير يجب أن يقدم هدية لحكيم" غالبا ما كان هؤلاء الحكماء يرفضون الهدايا، لأسباب مختلفة، وكان من يقبلها يؤكد على أن تكون ذات قيمة رمزية.

لم تكن كثرة الفضائل الأخلاقية المطلوبة من الحكيم تقلل من المتطلبات الفكرية التي تشكل الأساس لتعمقه في العلم. وكان لزاما عليه أن يكون ضليعا. والأمور هنا أيضا في التوراة مفصلة بدقة ووضوح. وبإمكان أي إنسان اكتساب معرفة جيدة في التوراة، بل وحتى في التوراة والميشناه، ولكن ذلك لا يجعله حكيما على الفور. ولكي يحصل على هذا اللقب كان عليه أن يعرف التلمود أيضا. ولن يصبح التلميذ المتعمق في معرفة النصوص حكيما حقيقيا إلا بعد أن يكون قد "خدم الحكماء" وتعلم الطرق المختلفة للحصول على المعرفة المبنية بشكل أساسي على الـ"غيماراة".

ويميز التلمود من جانبه أنواعا مختلفة من الحكماء حسب قدراتهم الشخصية وتقنيات البحث لديهم. بعضهم علامة قبل كل شيء، والبعض الآخر متوقد الفكر، وأما الباقون فمختصون في الذمامة (بيلبول pilpoul) أو الاستدلال المنطقي. هناك أيضا الذين يجيدون المناقشة ولكنهم غير قادرين على الوصول إلى الاستنتاجات الواقعية المحسوسة، وكذلك الذين يمتازون بعمق أحكامهم ولكنهم أكثر ضعفا في مجالات أخرى. ومهما يكن من أمر، فإن ثمة صفات معينة مطلوبة من الجميع بغض النظر عن تقنياتهم في البحث. فالشخص الذي يتمتع بمعرفة شفهية ممتازة في التلمود بكامله لديه بالتأكيد وسيلة منطقية جدا للدراسة ولكنه ليس حكيما عظيما لهذا السبب. كما أن النباهة ونفوذ البصر الاستثنائي في إدراك القضايا ليسا من الصفات التي تجعل الحكيم عظيما بشكل آلي. فالمعرفة الجيدة لكمية معينة من النصوص المرجعية كانت تدخل بالضرورة في تنسيق المواهب المثالي، لأنه دون هذه المعرفة لا يمكن نقد المسائل الأكثر عمقا وليس ثمة خيار آخر إلا الانصراف في بحث تجريدي لا معنى له. ولكن التلميذ التلمودي يجب أن يكون أيضا قادرا على تحليل كافة تقنيات البحث بغية الوصول إلى الإدراك الشامل ويجب أن يملك إضافة إلى ذلك موهبة عرض المسائل التلمودية وأن يدركها في نطاقها الخاص. لا شك أن هذه الموهبة مرتبطة بما لايقبل الجدل بقدرات عقلية خاصة وليس برشاقة ذهنية خاصة. ويمكن للبعض أن يفهموا بشكل كامل المسائل التي يطرحها عليهم الآخرون دون أن يبلغوا مع ذلك، مستوى رفيعا من التبحر المستقل. فالحكيم الحقيقي قادر على التمثل بحكماء التلمود وتقنياتهم الخاصة والتوغل في عالمهم الخاص.

ثمة فارق بين الإنسان الذي لا يتجاوز المستوى المتوسط من التبحر وذاك الذي يمكنه أن يصبح حكيما عظيما. ويستطيع كل انسان يتمتع بقدرات عقلية طبيعية أن يفهم التلمود وأن يقوم بالبحث بمفرده وذلك بعد بذل جهد يتضمن دراسة كمية ونوعية. وهنا بالضبط يكمن الخط الفاصل. فموهبة دراسة التلمود تشبه إلى حد ما موهبة الفنان. ويستطيع كل إنسان لديه ميل نحو موضوع ما أن يصبح عالما عاديا، وقد يصبح خلّاقا إذا كان أكثر كفاءة ولكن العظمة ترتبط بموهبة خاصة قد تسمى في مجالات أخرى" نبوغا فنيا". ولا يمكن بلوغ أعلى درجات العلم بالكد والاجتهاد فقط إذ أن النتيجة تتوقف على نوعية الشخص. وهناك دائما تلاميذ رائعون قادرون ليس فقط على الإدراك المأخوذ بجمال تراكيب التلمود الفكرية، بل وعلى المشاركة الحقيقية في صنع هذا الجمال. والتلمود من هذه الناحية فريد بمعنى أن التلميذ لا يستطيع السيطرة عليه بشكل كامل دون أن يشارك فعلا في سياق إبداعه. يجب أن يتفاعل مع الأسئلة والأجوبة بل وأن يحس فطريا كيف سيتطور الموضوع وأن يكون مستعدا في أية لحظة لتغيير اتجاه المناقشة نحو موضوع آخر.

وعليه فإن الحكيم الحقيقي هو دائما جزء من التلمود ومبدع في أبحاثه واجتهاداته الشخصية. وكان يفرض على كل حكيم بألا يكتفي بالدراسة فقط بل عليه أن يدخل تفسيرات جديدة مثبتة تماما لأن الحكيم بإبداعه شيئا جديدا كان يرفع بمستوى فهمه للنص ويصبح قادرا على متابعة العمل.و ليس كل إنسان قادر على القيام ببحث مستقل وكثيرا ما يكتشف العالم المنعزل الذي يحقق اكتشافاته الخاصة أن آراءه كان قد دونها

قبله علماء من أجيال سابقة. ولكن البحث التلمودي، بعكس ما يحدث في مجالات المعرفة الأخرى لا يطالب بأن يكون التفسير بالضرورة جديدا ومبدعا. ويمكن القول، إلى حد ما، أن الحكماء جميعهم كانوا يحاولون البرهان على أن اجتهاداتهم ليست جديدة كليا بل كانت متضمّنةً في ملاحظات سابقيهم. وكم كان فخر المعلم عظيما عندما يكتشف أن الفكرة التي بناها بنفسه كان قد سبقه آخر الى تدوينها لأن هذا كان يثبت له بالبرهان القاطع على أن أساليبه في البحث لم تتجاوز حدود المعرفة الحقيقية وقد وجدت مكانها في استمرار التأمل التلمودي. إن مبدأ التلمود القائل بأن "كل ما يبدعه الحكيم العظيم من جديد كان قد قيل لموسى في سيناء" ليس موجها لتثبيط الهمة واخماد العزيمة بل على العكس ليؤكد أن جميع الاجتهادات موجودة في التوراة وليس علينا إلا إعادة اكتشافها فقط. وهنا يكون التماثل كاملا بين دراسة التوراة وبين دراسة المناهج العلمية. ومن يدرس طبيعة العالم يدرك أنه لايبحث عن حقائق وإنما يحاول أن يزيح النقاب عن واقع موجود. وهذا صحيح أيضا بالنسبة للحكيم التلمودي الذي يبحث ويكتشف ويطور ويظهر بشكل أفضل العوالم الموجودة في التلمود. ويوضح القول المأثور: "ليكن اسمه مباركا لأنني عبّرت عن الرأي نفسه الذي عبر عنه الأساتذة العظام "رغبة أخيار الحكماء في البحث عن نقاط جامعة بين نظرياتهم وبين نظريات أسلافهم وبالتالي يكون الاجتهاد والتبرير متكاملين أكثر منهما متناقضين ويحاول الحكماء جميعهم، كل بطريقته الخاصة، الوصول الى توراة سيناء.

XXXIV
التلمود إلهام لإبداعية شعب

يعتبر التلمود تاريخيا مفتاح القبة في الثقافة اليهودية التي ترتبط وجوهها المتعددة بشكل أو بآخر بالتلمود. وهذا الأمر صحيح ليس فيما يخص الأعمال المكرسة لتفسير التلمود أو اتمامه وحسب بل بما يخص كل مظاهر الإبداع اليهودية الأخرى. لا شك في أن الأدب القانوني مبني كليا على التلمود ولكن الفلسفة اليهودية الأكثر أصالة استمدت الهامها أيضا من التلمود بطرق مختلفة. ولا يمكن فعل أي شيء في مجال التفسير التوراتي، والفلسفة اليهودية أو الباطنية دون معرفة ثابتة للتلمود. هناك أعمال تستلهم من التلمود ولو أنها لا ترتبط ظاهريا بالأدب التلمودي كالشعر والصلوات. ويعرف التلميذ الذي يدعي بأنه يفهم النص ومقاصده كم هي عبثية محاولات التأثر بالمعارف اليهودية إن لم تقدّر النصوص الأساسية حق التقدير.

كانت الثقافة اليهودية طوال قرون نتاج الحكماء غير المؤهلين للمجازفة بالخروج من دائرة سطوة التلمود وتأثيره، بل أن معظمهم لم يرد ذلك. وكانت أفكار الذين كتبوا أعمالا مستقلة ظاهريا وكذلك مبادؤهم وأساليب تعبيرهم متشربة بروح الأدب التلمودي. قال أستاذ في القرون

الوسطى: "عندما درست أعمال (موسى بن ميمون) في الشريعة كان يبدو لي أنني أفهم كل الشيء دون استثناء ولكنني عندما عكفت عليها من جديد رأيت أنني لم أفهم إلا الفصول التي كان بإمكاني أن أطبق عليها معرفتي الأساسية في التلمود أما خارج حدودها فلم أدرك شيئا على الإطلاق." وهذه الحقيقة التي هي ظاهرة بوجه خاص في الأدب القانوني صحيحة أيضا بالنسبة لصنوف الأدب اليهودي الأخرى: إن أولئك الذين لم يتعمقوا في معرفة النصوص الأساسية المستترة في التلمود لم يدركوا حتى حدود فهمهم للنص.

لا يتوقف نفوذ التلمود ببساطة عند المستويات الأدبية والفكرية وإنما يخفي أيضا علاقات تضمينية تاريخية اجتماعية ذات أهمية كبيرة. وإنه لمن المثبت تقريبا أن ليس ثمة مجتمع يهودي يستطيع البقاء إن لم يدرس التلمود. ولم تستطع بعض الملل اليهودية أن تنتج حكماء إما بسبب الفقر ،أو عدم وجود المرشحين الكفوئين(نتيجة لتحريمات رسمية) أو بسبب اللامبالاة. ولكن الواقع يقول أنه، بغض النظر عن الأسباب، ليس ثمة طائفة من هذه الطوائف استطاعت الصمود والحفاظ على كيانها على المدى الطويل. وقد حاولت طوائف أثينية مختلفة على مدى التاريخ اليهودي أن تحافظ على يهوديتها باستبعاد التلمود وحتى على أساس تقليدي عميق. ولكن كانت هذه المحاولات جميعها تؤدي الى تكرار العملية ذاتها: كانت مكونات يهوديتها تضعف وتأخذ بالتفكك. ولم تعد تفهم معاني ومدلولات المسائل العميقة على نحو كامل. فبدأت التفاسير المغلوطة بالظهور رغم وجود إرادة صادقة للحفاظ على التقليد، وفقدت هذه الطوائف حيويتها

واندثرت: إن الأمر عبارة عن عملية تحول طويلة جدا وكان التقليد يتحول شيئا فشيئا مع الزمن إلى مسألة مظاهر خادعة لعدم وجود حكماء قادرين على بث روح جديدة فيها. فيغدو التمثّل حتميا. وأحيانا كانت الكارثة تحلّ بشكل عنيف بسبب الضغوطات الكبيرة التي كانت تمارث على اليهود العاجزين عن مواجهتها فتخلّوا عن يهوديتهم.

تعزى قوة التلمود إلى عاملين. أحدهما كما سبق وذكرنا هو أن التلمود يشكل العمود الفقري للمعرفة اليهودية في شتى جوانبها، ومتى ألغي التلمود (بفعل نوايا الأذى والضرر أو تحت ضغط الأحداث) لم تعد مكونات المعرفة اليهودية الأخرى ترتبط فيما بينهاإلا ارتباطا آليا، وبما أن كل إنسان، والحالة هذه، لم يختر إلا ما يروق له فقد أدى ذلك إلى ظهور تفكك تدريجي. ويرتبط العامل الآخر بالتقنيات الخاصة المتعلقة بدراسة التلمود ،ولذلك وكما ذكرنا آنفا أيضا، لا يمكن أن تنخفض دراسة التلمود إلى مستوى تدريب آلي بسيط للاستذكار والحفظ فهي تتضمن دائما تجديدا واجتهادات تتطلب من التلاميذ مشاركة فعالة وتعهدا عاطفيا وفكريا. يمكن مراعاة كافة قوانين الشريعة بتقليد بسيط ومن غير تفكير دون أن يسيء ذلك إلى مراعاة الوصايا المذكورة في التوراة (مستفوت mistvot) ولكن هذه الدراسة الغير مجدية تنقل مركز ثقل التجربة الى ميادين أخرى وتفسح المجال لكل تفسير مرغوب به. ومن الممكن دراسة التوراة والقبلانية بجدية وبشكل مكثف. وقد يدخل الباحث عليهما عمدا أو من غير قصد مفاهيما خاصة بعصره وبالمكان الذي يعيش فيه إلا أنه وبعد مرور فترة محددة لابد أن يتبين أن المضمون قد غدا

مبهماً رغم أن الشكل الخارجي لم يتغير. ولكن الأمر ليس كذلك فيما يخص التلمود. وإذا كان التلمود يتطلب ظاهريا احتراما وايمانا أقل بكثير من التوراة إلا أنه يتطلب درجة أعلى من المشاركة الفعالة. وليس ثمة احتمال واقعي لدراسة التلمود من الخارج كما لو أنه شيء غريب. فالتلميذ الصادق يندمج في جوهر التلمود ويصبح بذلك مشاركا في حياة (اليهودية الخلاّقة).

كان الحكماء يحذرون في مراحل معينة من الافراط في البحث التلمودي المرتكز على التوراة دون غيرها وبالطريقة نفسها كانوا يحذرون من دراسة الفلسفة (حتى اليهودية منها) أو يخشون من دراسة القبلانية غير المراقبة. وكانوا يطلبون من الدارس في هذه المجالات جميعها، قبل أن يبحر في أعماق التلمود، أن: "يتشبّع بعلومه وبأعمال جامعيه). وكانت هذه الأسس تسمح له بولوج الميادين الأخرى دون أن يخشى الانسياق لأفكار تخيّلها مسبقا أو لآراء منحرفة. وبما أن التلمود يتمتع بأهمية حيوية كبيرة عند الشعب اليهودي، وبما أن كل حكيم كان يتعمق في دراسته فإنه من الواضح أن الشعب اليهودي لم يبدع التلمود وحسب بل إن التلمود، بالمقابل، قد طبع هذا الشعب بطابعه الخاص..

ليس ثمة وسيلة فعالة لإظهار مدى تأثير التلمود على الشعب اليهودي ولا لاظهار المؤثرات الأخرى التي تركت بصمتها عليه عن طريق الاختيار والتصنيف ولكن يمكن إظهار الوقائع. فالتبحر في التلمود هو، الى حدما، موضع التناقض الداخلي. إنه نوع من "العقلنة المقدسة" وهو يشدد بشكل متفاوت على الجوانب النظرية التحليلية ونقد الفكر. ولا يمكن لأحد أن

يدرس التلمود دون أن يكون أو يصبح شكاكا طوال حياته فشكل الدراسة بحد ذاته يقوم على سلسلة من الأسئلة وعلى الدارس أن يعبّر عن تساؤلاته الخاصة وشكوكه ومشاكله. ولكن لا يدرك البحث التلمودي في الوقت نفسه وكأنه تدريب دنيوي هدفه تطوير الذكاء أو تطوير القدرات التأملية المجرّدة. إنه موضوع قداسة ذاتية. والإنسان االشكاك الذي يسأل ويبحث لا يتطور خارج دائرة المؤمنين، بل على العكس يصبح ناطقا بلسان المؤسسة المركزية للديانة اليهودية، والمصدر الأساسي للقانون الديني والسلوك اليومي. يخلق هذا التطور مزيجا فريدا من الايمان العميق والارتيابية المستفهمة اللذين ميزا الشعب اليهودي على الدوام. كما أن النقد الذاتي المستمر المقترن بوعي دائم أن وراء الرؤية النقدية ثمة واقع لايمكن الافلات منه وهو سمة دائمة للوجود اليهودي وهناك قصص ذات دلالة تقول أن حكيما كان قد شعر أن ايمانه تضاءل عقب سلسلة من المآسي الشخصية فذهب الى أحد الأساتذة الكبار لينتصح منه فسأله الاستاذ سؤالا صعبا وأجاب الحكيم اجابة صحيحة. ثم طرح الاستاذ مسألة أخرى فحلها الحكيم أيضا واستمرا على هذا النحو مدة طويلة حتى صرّح الأستاذ: "لقد رأيت بنفسك أن الـ(توسافوت) حقيقة رغم القضايا التي تثيرها وإن الرب ليتقدس اسمه هو أيضا حقيقة رغم شكوكنا ومشاكلنا". ليس هذا الاستنتاج مجرّد ذمامية بسيطة بل هو يعكس التربية الانسانية التي يخصّ بها التلمود أولئك الذين يدرسونه: إنه مزيج من القدرة والحق على طرح الأسئلة وإمكانية خلق الانسجام وتزاوج العناصر المخالفة.

وعليه فقد كانت الدراسة التلمودية ترشد التلميذ ، أي أنها ترشد كل اليهود الذين أظهروا قدرة على الدراسة في البحث عن الحقيقة، وفي دروب التأمل الذي يرفض أن يعيقه عائق، وفي المحاولة المستمرة لاكتشاف تقنيات أكثر فاعلية لحل القضايا العالقة. فالبحث عن الحقيقة ينعكس بشكل لايقبل الجدل، ليس فقط في التلمود ، بل في كافة ميادين الحياة التي كان الحكماء يعكفون على دراستها .

يوضّح هذا الموقف أيضا البحث الذي لا يعرف الكلل عن بعد إضافي لكل شيء . ويخلق رفض الاكتفاء بالحلول التبسيطية الرغبة في رؤية القضايا من زاوية مختلفة. وتؤثر القواعد التلمودية: "قد يكون العكس صحيحا" (في- ديلما إيبخا) و"العكس صحيح أيضا" (إيبخا ميستبرا) على المسعى الشامل. وقد انتقل هذا الحس النقدي فيما بعد إلى إدراك القضايا الاجتماعية، والسياسية والاقتصادية واستطاع بعض الأحيان إثارة ذلك الوميض من النبوغ الذي نجح في اكتشاف " الاحتمال الآخر" للنظام القائم.

والتلمود أخيرا ، هو سلاح قوي للحفاظ على التوازن . لقد تعرّض عالم اليهودية الروحي دائما لضغوط اجتماعية واقتصادية وفكرية كبيرة، وكانت هذه الضغوط تشجّع بالضرورة على التطرّف الذي يمكنه أن يتحوّل من التركيز المطلق على جوانب الوجود المادية الى محاولان الافلات منه والانجراف في ميادين صوفية بعيدة كل البعد عن الحياة اليومية. لقد شكل التلمود عامل استقرار وتوازن وكان صوت الحكمة في عالم نشاذ متفكك. لقد كانت مواضيعه والنماذج التي يعمل على أساسها مستمدّة من المحيط

الموجود وكانت مواضيع التأمل دائما واقعية لا تبتعد عن ميدان ما هو محسوس ودنيوي. لكن كينونته لا تقتصر على الواقع البراغماتي ليس إلا ، إذ نشعر على الدوام ، فيما وراء الأمور بسرّ التوراة وضرورة الفعل والتفكير بطريقة لا ترتبط فقط بالتجربة اليومية والحس السليم البسيط . وقد سمح هذا التزاوج للشعب اليهودي في جملته ولليهود كأفراد بالنجاة من الفخ المزدوج للمادية والصوفية المنفصلة عن الواقع الموضوعي. لا تأتي إمكانية التوازن هذا من الواقع أن التلمود ذاته يتموضع بفعالية ونشاط بين هذين القطبين ولكن من الواقع أن التلمود ذاته هو إلى حد ما حصيلة تزاوج العنصرين بطريقة فريدة من نوعها .

XXXV
عمل غير مكتمل

من وجهة النظر التاريخية لم يكتمل التلمود أبدا ولن يعلن أبدا أنه مكتمل بحيث لا يستوجب اضافات جديدة. فقد مرت التوراة، على سبيل المثال، بمراحل تجميع وتدوين مختلفة ولكن في لحظة معينة وضعوا عليها اللمسة الأخيرة وأعلنوا بشكل واضح ودون التباس أنه لم يعد باستطاعتهم اضافة أي شيء جديد إليها. رغم أنهم قد اعتبروا إحدى طبعات التلمود نهائية إلا أنه لم يثبت ببيان رسمي يشير الى أن العمل بلغ أهدافه وأن عصرا جديدا قد بدأ.

يمكن تشبيه طبعة التلمود النهائية بمراحل نضوج الكائن الحي، فهو كالشجرة قد بلغ الشكل الذي،حسب كل الاحتمالات،لم يعد يحتمل أي تغييرجذري لكنه بات يعيش وينمو ويتكاثر. لقد بلغ الجسم شكله النهائي بات ينتج براعم جديدة تستمد قوة وجودها من جذوره وتستمر في النمو. إن هذه الحقيقة فيما يخص اقترابنا من التلمود، ذات أهمية أكبر من اقترابنا من التاريخ .ويمثل المبدأ القائل أن التلمود غير مكتمل دعوة الى مواصلة العمل الخلاق ويتمثل واجب كل حكيم أن يضيف الى التلمود وأن يسهم بنصيبه في العمل رغم أنه لن ينجز أبدا بشكل كامل ونهائي.

كان (راف أشي Rav Achi) هو من نسّق التلمود وليس من ألّفه. فالتلمود هو ثمرة الجهد المشترك للشعب اليهودي بأكمله. وكما أنه ليس في التلمود بطل محوري واحد كذلك ليس هناك شخصية مركزية تلخص جميع المناقشات وجميع المواضيع. لقد بقي التلمود طوال عصور جزءاً من صيرورة إبداعية متواصلة. كان (ماهارشا Maharcha)، أحد مفسري التلمود العظام يختتم التفسيرات عادة بكلمة (Vadok) أي (استمر في المراجعة). وكانت هذه الدعوة اعترافا صريحا بأن الموضوع لم يستوفى بعد وأن فيه ثمة مجالات مفتوحة للإضافات والإثباتات. ونستطيع القول بشيء من التأكيد أن التلمود بكامله يختتم بكلمة Vadok و هذا إيعاز لمواصلة البحث والتأمل في أبعاد جديدة للمسائل المألوفة.

طبيعة التلمود هذه هي مصدر الصعوبات الملازمة لدراسته والتي لايمكن أن تكون استسلامية بكاملها ولكن أيضا مبعث الجاذبية الطاغية التي يثيرها التلمود فيمن يدرسونه والقدرة على فتن ألباب الدارس وأسره وتذويبه في التلمود ذاته. بالاضافة الى ذلك، وبالرغم من أن التلمود لايرتكز على الايمان العميق الطاغي فهو يطلب من دارسه أن يحس بالصدى الداخلي. أن يكون لديه القدرة على التشبّه به. قليلة هي النصوص المقدسة التي تتجنب مطالبة الذين يسبرون أغوارها بالتزام مسبق ببعض المبادىء. وعلى العكس، فالتلمودي ليس ملزما بقبول كل ما يقرأه وإذا اختار أن يسأل أو أن يعترض فهو مخوّل بذلك. بل ينتظر منه أن يفعل ذلك. وفي المقابل ليس ثمة عمل يطالب التلميذ بدرجة متماثلة من العلم العميق. وكان الحكماء يعتبرون مسبقا a priori أن التلميذ يمتلك معارف

واسعة للغاية لأنهم يستشهدون بمقاطع من نصوص أخرى دون أن يأخذوا بالاعتبار أن التلميذ قد لا يكون معتادا عليها. لقد سبق وذكرنا أن التلمود ليس كتابا مبسّطا فهو في جوهره قطعة من الحياة، وبالنتيجة ليس له بداية عند أي كان. وعندما ينطلق أحد في دراسة التلمود يجد نفسه مباشرة في قلب الأشياء مهما كانت النقطة التي انطلق منها ولا يستطيع اكتساب القدرة على الفهم إلا من خلال البحث وتنسيق الحقائق. وعموما كلما استمرت دراسته كلما تحسّن فهمه لما درسه ويتعمق إدراكه من خلال دراسة النص وإعادة النظر فيه. ثمة حكيمان درسا بحثا غاية في التعقيد وعكفا عليه أربعين مرة خلال ثلاثين عاما. قال هذان الحكيمان أنه لم ينتابهما الشعور بأنهما بدأا يفهمانه إلا بعد بحثهما فيه للمرة الواحدة والأربعين. لا يعكس هذا الاعتراف تواضعا مفرطا ولا يرتبط بتعقيد الموضوع وإنما يقوم على الاعتقاد بأن كل موضوع يكتسب بعدا جديدا كلما أعيد النظر في دراسته. وقد يكون باستطاعة التلميذ أن يحل معظم القضايا المركزية بعد أن يدرسها بضع مرات،إلا أن ثمة مسائل جديدة تظهرعلى الدوام. وإذا أردنا أن نستخدم التشبيه، استطعنا القول أن البحث التلمودي لا يقتصر على جانب واحد للموضوع ولا يدور في دائرة مغلقة، بل هو، على العكس، نابض يستمر في الانبساط والتطور دائريا، يجب أن يمر كل مرة في النقطة ذاتها لكي يبلغ مستوا أرفع منها بقليل.

لقد كرّس الحكماء أنفسهم للأدب التلمودي خلال ألفي عام من وجود التلمود ونذرت أفضل الكفاءات الفكرية حياتها للتنقيب فيه. ولذا ليس غريبا أن يشعر التلميذ أحيانا بعدم القدرة على إضافة أي جديد

عليه لأن كل موضوع وكل مسألة وكل عبارة قد غربلت بغربال المعلمين والحكماء وكانوا قد أشبعوها نقاشا من كل الزوايا الممكنة ومع ذلك لم يكتمل التلمود ففي كل يوم وكل ساعة يكتشفون فيه مواضيعا جديدة ووجهات نظر أصيلة. ليس بمقدور كل تلميذ أن يعد نظاما خاصا به ولكن كل يوم، يستطيع كل فرد من وجهة نظره الشخصية استيعاب أي تفصيل مهما كان صغيرا.

إذا كان التلمود نتاج جهود أجيال عديدة ومطبوعا بمنتهى الإتقان، وإن كان عشرات الآلاف قد درسوه حتى الآن فهو لايزال يشكل تحديا. وبصدد الآية: "إني رأيت نهاية كل شي". قالت الحكماء: "كل شيء له حدوده. حتى الأرض والسماء لهما حدودهما إلا التوراة، إنها أذلية لا حدود لها".

الملحق
التعاليم والبحوث في الميشناه والتلمود

تعليم البذور (زرايم Zeraim)

عنوان البحث	عدد الفصول في الميشناه	عدد الصفحات في تلمود بابل	عدد الصفحات في تلمود أورشليم	المحتوى
البركات (براخوت)	9	64	68	صلوات، بركات
بياه (Pe`ah)	8		37	تحدي ورحمة
ديماي (Demai)	7		34	شكوك حول دفع ضريبة العشر
كيلايم (Kilayim)	9		44	بذور، أشجار حيوانات مختلفة

عنوان البحث	عدد الفصول في الميشناه	عدد الصفحات في تلمود بابل	عدد الصفحات في تلمود أورشليم	المحتوى
شيفيت (Chevi`it)	10		31	سنة سبتية (سنة الراحة)
تيرومون (Teroumot)	11		59	عطايا لأجل الكهنة
ماسيروت (Ma`asserot)	5		26	ضرائب لأجل الكهنة والفقراء
ماسير شيني Ma`asser) (Cheni	5		33	الضريبة الثانية ونقلها إلى أورشليم
حاله (`Halah)	4		28	عجينة مقدمة للكهنة
بيكوريم (Bikourim)	3		13	تقدمة بواكير في الهيكل

تعليم الأعياد (مويد- Moed)

عنوان البحث	عدد الفصول في الميشناه	عدد الصفحات في تلمود بابل	عدد الصفحات في تلمود أورشليم	المحتوى
السبت (Chabbat)	24	157	92	قوانين السبت
إيروفيم (Irouvin)	10	105	65	حدود إقليمية للسبت
جيساحيم (Pessa`him)	10	121	71	حاميتس ماتساه `Hamets matsah قربان الفصح
شيكاليم (Chekalim)	8		33	ضريبة شيقل من أجل الهيكل وإقامة القداديس
يوما (Yoma)	8	88	42	يوم الغفران الكبير، صيام وقرابين
سوكاه (Souccah)	5	56	26	بناء (سوكاه)، الأنواع الأربعة، الاحتفال في الهيكل
بيتزا (Betza)	5	40	22	قوانين عامة للأعياد
رأس السنة Roch) (Hachanah	4	35	22	تحديد التقويم، شوفار، صلوات روش هاشاناه
تاانيت (Ta`anit)	4	31	26	أيام صيام
ميغيلا (Meguilla)	4	32	24	يوريم (Pourim)

عنوان البحث	عدد الفصول في الميشناه	عدد الصفحات في تلمود بابل	عدد الصفحات في تلمود أورشليم	المحتوى
مويد كاتان (Moed Katan)	3	29	19	قواعد أيام الأعياد الوسطية
حاغيغا (`Haguigah)	3	27	22	شريعة أعياد الحج

تعليم النساء (ناشيم-Nachim)

عنوان البحث	عدد الفصول في الميشناه	عدد الصفحات في تلمود بابل	عدد الصفحات في تلمود أورشليم	المحتوى
يباموت Yebamot	16	122	85	زواج السلفة زيجات تحريمات شهادة وفاة زوج
صك زواج (كيتوبوت- Kitoubot)	13	112	12	صك الزواج اتفاقات خاصة
نذور (نيداريم) Nedarim	11	91	40	نذور مختلفة
زهّاد (نيزير- Nazir)	9	66	47	قوانين الزهد
سوتاه Sotah	9	49	47	قوانين الزنا قتل مجهول الفاعل الحرب
الطلاق (غيتين- Guittin)	9	90	54	طلاق صياغة وتسليم صك الطلاق
كيدوشين Kiddouchin	4	82	48	صك الزواج قوانين سلسلة النسب

تعليم الأضرار (نيزيكين Nezikin)

عنوان البحث	عدد الفصول في الميشناه	عدد الصفحات في تلمود بابل	عدد الصفحات في تلمود أورشليم	المحتوى
بابا كاما Baba Kama	10	119	44	أضرار مباشرة وغير مباشرة
بابا ميتزيا Baba Metzia	10	119	37	خسائر إقراض عمل وعقود مأجورة
بابا باترا Baba Batra	10	176	34	شركات مبيعات سندات إرث
السانهيدرين Sanhédrin	11	113	57	محاكم قانون العقوبات مبادئ القانون
ماكوت Makot	3	24	9	عقوبة الجلد
شيفوت Chevouot	8	49	44	عهود
الأدلة (إيدويوت) Edouyot	8			مجموع أدلة حول مواضيع مختلفة
أفوداه زاراه Avodah Zarah	5	76	37	ابتعاد عن الوثنية والوثنيين
أفوت Avot	5			الأخلاق والسلوك الحسن
هورايوت Horayot	3	14	19	أحكام خاطئة وإصلاحها

تعليم المقدسات (كوداشيم Kodachim)

عنوان البحث	عدد الفصول في الميشناه	عدد الصفحات في تلمود بابل	عدد الصفحات في تلمود أورشليم	المحتوى
زيفاحيم Zeva`him	14	120		قوانين القرابين
ميناهوت Mena`ḥot	13	120		عطايا طعام تزيتزيت تيفيلين
حولين `Houlin	12	142		قوانين الذبح الطقسي قوانين غذائية
بيخوروت Bekhourot	9	61		بكار وبواكير من الحيوانات حيوانات ذات عاهات
أراخين Arakhin	9	34		تقييم القرابين في الهيكل وتحديد الأرض الوطن
تيموراه Temourah	7	34		تبديل قربان حيواني
كيريتوت Keritot	6	28		ذنوب تستدعي قربان
مي- ايلاه Me`ilah	6	22		تدنيس خيرات خاصة بالهيكل وتكفير
تاميد Tamid	6	8		قرابين يومية في الهيكل
ميدوت Midot	5			مقاييس الهيكل
كينيم Kinim	3			ما ذا يجب فعله عند امتزاج القرابين

تعليم الطهارة (توهاروت Toharot)

عنوان البحث	عدد الفصول في الميشناه	عدد الصفحات في تلمود بابل	عدد الصفحات في تلمود أورشليم	المحتوى
كيليم Kilim	30			أواني وقابليتها للتدنيس
أوهولوت Oholot	18			قوانين نجاسة الموتى
نيغايم Negaim	14			قوانين على مصابين بالبرص
باراه Parah	12			تجهيز رماد العجلة الصهباء وتطهير بعد التماس بالميت
توهاروت Toharot	10			قوانين مختلفة للتطهير
ميكفاوت Mikvaot	10			قوانين التطهير في ميكفاوت (حوض ماء)
نيداه Nidah	10	73	13	نجاسة النساء الطقسية
ماخشيرين Makhchirin	6			طرق لجعل الأغذية نجسة
زافيم Zavim	5			السيلان وتطهير من هذا المرض
تيفول يوم Tevoul Yom	4			مناقشة حول حالات نجاسة مختلفة
يادايم Yadaïm	4			نجاسة اليدين الطقسية
أوتزكين Outzkin	3			نموذجية مواضيع قابلة للنجاسة الطقسية

الفهرس